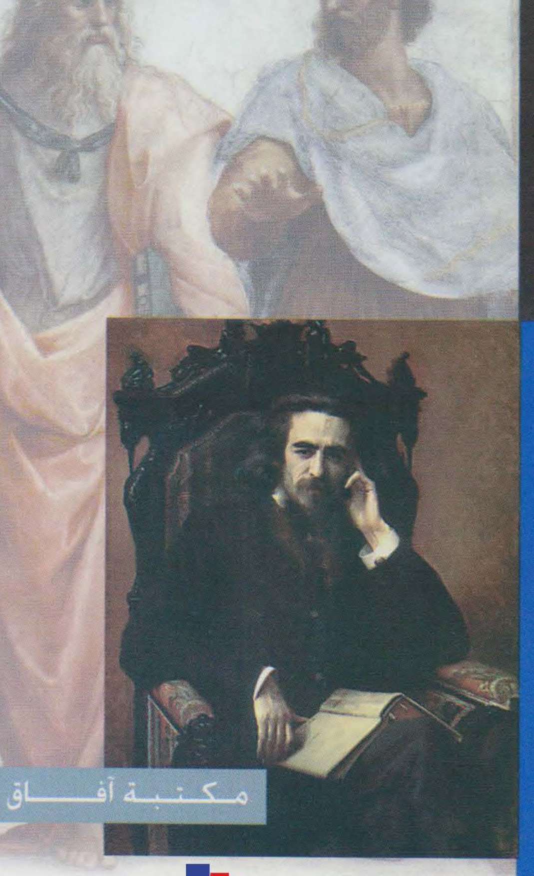
الأَخْلاق

بين العقل والوجدان

د . محمود سيد أحمد





مكتبة آفاق

الأخلاق...
بين العقل والوجدان



فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

810.9 أحمد، محمود سيد.

الأخلاق بين العقل والوجدان/ محمود سيد أحمد. ـ طبعة معدلة ومنقحة. ـ الكويت: آفاق للنشر والتوزيع، 2011

191 ص؛ 14 × 21 سم.

ردمك: 3 - 24 - 51 - 99966 - 978

1. الأخلاق – فلسفة 2. الأخلاق – علم أ. العنوان

رقم الإيداع: 392/ 2011

ردمك: 3 - 24 - 51 - 99966 - 978

الطبعة الأولى

1432 هـ / 2011 م

مكتبة آفاق

Tel.: +965 22256141 - Fax : +965 22256142

P.O.Box: 20585 Safat - Postal Code: 13066 Kuwait

Info@aafaq.com.kw

www.aafaq.com.kw

إهداء

إلى زوجتي وأولادي

أهدي إليهم هذا العمل

تصدير

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام 1994، وكان عنوانها «الأخلاق عند هيوم». ولما كان الكتاب يدور حول مشكلة هامة هي: هل الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق هو العقل أم الوجدان، فقد آثرت أن يكون عنوان هذه الطبعة المعدّلة والمنقحة: الأخلاق بين العقل والوجدان «دراسة في فلسفة الأخلاق عند هيوم». وقمت، بالتالي، بتعديل بعض الفصول، ويتمثل هذا التعديل في الحذف تارة، وفي الإضافة تارة أخرى. كما أنني قمت بترجمة بعض النصوص من مؤلفات هيوم التي تتصل بموضوع الكتاب.

وآمل أن أكون قد قدّمت شيئا مفيدا للقارئ العربي وللمكتبة العربية

***

مدخل

الأخلاق ركن أساسي في حياة الإنسان، ولما كانت كذلك فإن كثيرا من الفلاسفة منذ القدم اهتموا بدراستها، وانصب معظم اهتمامهم على الإجابة عن هذا السؤال: ما مصدرها، أو ما الأساس الذي تقوم عليه: هل هو العقل، أم الوجدان؟ وقد عبر عن ذلك «رافائيل» Raphel.D بقوله «عندما أصدر حكماً فأقول يجب عليّ أن أؤدي فعلاً معينا، فهل هذا الحكم يرتد إلى العقل، أم إلى الشعور والوجدان؟»[1]. كما عبر عنه الفيلسوف الاسكتلندي «ديفيد هيوم». Hume, D (1711 - 1776)بقوله «لقد بدأ منذ عهد قريب خلاف يخص الأساس العام للأخلاق يدور حول ما إذا كانت مستمدة من العقل أو من الشعور... »[2].

ويتناول هذا الكتاب هذه المشكلة، وأعني بها هل الأخلاق تقوم على العقل، أم على الشعور والوجدان. ونقصد بالعقل الملكة التي نستطيع بواسطتها كشف الحقيقة أو الكذب. وتتمثل الحقيقة في موافقة العلاقات

(1) Raphel, D, The Moral Sense, Oxford: Oxford Univ. Press, 1943. p. 1.
(2) Hume, D., Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, Oxford: Clarendon Press, 1975. P. 170.

القائمة بين الأفكار، أو الوجود الواقعي ومادة الواقع أو عدم موافقتها. في الحالة الأولى يكون لدينا ما يمكن أن نسميه «بالعقل البرهاني»، وفي الحالة الثانية يكون لدينا ما يمكن أن نسميه «بالعقل التجريبي أو الاستقرائي». ونقصد بالوجدان Feeling الشعور المباشر، أو الإحساس الداخلي، وما يصاحب ذلك من الميل إلى شيئ أو الميل عنه، وما يرتبط بذلك من استحسان approval أو استهجان disapproval، وشعور بالرضا والارتياح، وإبداء الثناء والإعجاب، أو شعور بالسخط وعدم الرضا، وإبداء الرضا، وإبداء اللوم والذم.

وسأحاول أن أبين هذه المشكلة الهامة من خلال فلسفة هيوم الأخلاقية. ولعل من أسباب اختياري هذا النموذج هو أن هيوم تناول هذه المشكلة بصورة واضحة. كما أن تناوله لها قد أثار خلافاً وجدالا بين الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الذين جاءوا بعده؛ فمنهم من انتصر للعقل في مجال الأخلاق، ومنهم من انتصر للشعور والوجدان، ومنهم من حاول الجمع بينهما.

إن هذه المشكلة من المشكلات الهامة في فلسفة الأخلاق، وموقف الفلاسفة منها يعكس نظريتهم المعرفية إلى حد كبير. ومن ثم يمكن أن نقول إن الفلاسفة العقليين الذين يعطون للعقل أهمية كبرى في مجال المعرفة يدرسون الأخلاق دراسة معيارية، أي أنهم يتجاوزون الواقع إلى تصور مثال أعلى يجب أن يخضع له السلوك والفعل الإنساني، ويحاولون الوصول إلى أحكام كلية وعامة يتفق عليها جميع الناس، ومن ثم لا يعيرون اهتماما بالجوانب التجريبية أو الوجدانية في الإنسان مثل العاطفة والانفعال... إنهم بهذا المعنى ينتصرون للعقل في مجال الأخلاق.

أما الفلاسفة التجريبيون الذين يعطون للتجربة أهمية كبرى في مجال المعرفة فإنهم يدرسون الأخلاق دراسة «وصفية »، ويحاولون دراستها على نمط العلوم التجريبية، أقصد دراستها دراسة تجريبية لا مكان فيها للمبادئ التي تتخطى التجربة. ومن ثم فإنهم لا يهتمون كثيرًا بالبحث عن مثال أعلى يجاوز الواقع يجب أن يخضع له السلوك والفعل الإنساني. إنهم يدرسون الأخلاق دراسة وصفية، أعني دراستها كما هي موجودة، ومن هذه الدراسة الوصفية يستخلصون قوانين عامة مقتدين في ذلك بالعالم الطبيعي الذي يقتنع بوصف الظواهر التي يدرسها وتقرير حالتها واستخلاص قوانين عامة تفسرها علّياً.والسؤال الذي يدور حوله هذا الكتاب هو: كيف تناول هيوم هذه المشكلة، وأعني هل الأخلاق تقوم على العقل أم الوجدان؟ وإلى أي مدى نجح في ذلك؟

يأخذ الفصل الأول من هذه الدراسة عنوان «العقل ومكانته في الأخلاق» وسأعرض فيه موقف بعض الفلاسفة العقليين السابقين على هيوم من الأخلاق، وأهم الأدلة التي يقدمها هيوم لإثبات أن العقل وحده لا يمكن أن يكون مصدراً أو أساسا للأخلاق. أما الفصل الثاني «الوجدان مصدرا أساسيا للأخلاق» فسأحاول أن أبين فيه الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق عند هيوم ممثلا في الحاسة الخلقية، والعاطفة. ويأخذ الفصل الثالث عنوان «الفضائل الأخلاقية بين العقل والوجدان»، وسأبين فيه أنواع الفضائل الأخلاقية عند هيوم وارتباطها بالوجدان والعقل.

أما الفصل الرابع والأخير فعنوانه «أخلاق هيوم في ضوء الأخلاق الحديثة والمعاصرة»، وسأحاول أن أبين فيه موقف بعض الفلاسفة الذين

جاءوا بعد هيوم وموقفهم من هذه المشكلة، وأعني بها هل تقوم الأخلاق على العقل أم على الوجدان. وينتهي الكتاب بالنتائج التي توصلت إليها، وترجمة لبعض النصوص من مؤلفات هيوم المتصلة بالموضوع.

والله أسأل أن أكون قد قدمت شيئاً مفيداً للقارئ العربي.

***

الفصل الأول

العقل ومكانته في الأخلاق

الفصل الأول

العقل ومكانته في الأخلاق

كان من نتيجة الثورة العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر أن تغيرت صورة العالم كما كان يفهمها العصر الوسيط، وأصبح الفكر السائد، بالتدريج، هو التصور الآلي للكون: فكل شيء يحدث بسبب ويختفي بسبب دون أن تكون هناك غاية من الظهور والاختفاء. فالتصور الآلي يعني استبعاد الغائية ويركز على الأسباب وحدها، ومن ثم فهو نفسه التصور السببي الذي يجعل لكل شيء سبباً.

لقد أصبح التصور الآلي للطبيعة هو المنهج السائد بين كثير من علماء وفلاسفة العصر الحديث. فنجد «جاليليو» Gallieo (1564 - 1642) يذهب إلى أن الرياضيات وحدها هي التي تمكننا من أن نكشف أسرار العالم، فالوجود مكتوب بلغة رياضية، وقد عبر عن ذلك قائلاً «الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير الموجود أمام أبصارنا دائماً، وأقصد به الكون، لكننا لا نستطيع أن نفهمه إذا لم نتعلم أولاً اللغة التي كتب بها هذا الكتاب ونستوعب حروف تلك اللغة. وتلك اللغة هي الرياضيات

والحروف هي المثلثات والدوائر وأشكال هندسية أخرى، التي بدونها لا نستطيع أن نفهم كلمة واحدة منه »[1]. الرياضيات، بمثلثاتها ودوائرها وأشكالها الهندسية هي اللغة الوحيدة القادرة على فك طلاسم كتاب الطبيعة. وهكذا أصبح العالم الحقيقي -من وجهة نظر جاليليو- هو عالم الخصائص الكمية، ولم تعد الاختلافات بداخله ليست إلا اختلافات عددية فقط.

ويذهب بويل «Boyle (1627 - 1691) أيضاً إلى أن المبادئ الرياضية هي «الأبجديات» التي كتب بها الله العالم، وهذه المبادئ، مثلها مثل بديهيات المنطق، حقائق نهائية. واستنادا إلى هذه المبادئ استطاع «بويل» أن يقدم تصوراً آليا للطبيعة وظواهرها[2].

ولم يكن العلماء وحدهم هم الذين فسروا الطبيعة تفسيراً آليا؛ إذ اشترك معهم كثير من الفلاسفة في هذا التفسير؛ فقد ذهب «فرنسيس بيكون» Bacon. F (1561 - 1626) إلى أن أي طبيعة من الطبائع ترد في نهاية الأمر إلى ترتيب معين آلي لدقائق المادة. بمعنى أن هذه الدقائق حين تنتظم في وضع معين أو حركة معينة ينجم عن هذا الانتظام الميكانيكي طبيعة معينة من الطبائع، وأن هذه الطبيعة تتمثل في موضوعات متعددة، مثلما يتمثل البياض في الثلج، وفي زبد المياه، وفي مسحوق الزجاج، ومثلما تتمثل الحرارة في النار، وأشعة الشمس وفي الجسم الحي لها[3]. وذهب

(1) Burrt, E.B. , The Metaphysical Foundations of Science, London: Kegan Paul, 1932. P. 64.

(2) Ibid, p. 166.

(3) د. حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، بيروت: دار الثقافة، 1981. ص 98.

بيكون إلى أن العلل الغائية تعوق تقدم العلم، والعلل المادية وحدها هي التي تمكننا من معرفة العالم. وإذا كانت معرفة الإنسان محصورة في هذه العلل (المادية)، فإنه يصل إلى اكتشافات جديدة، ويتمكن من السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها وذلك لخير البشرية[1].

وذهب «هوبز» Hobbes (1578 - 1679) إلى أن هدف الفلسفة هو تقديم نظرية آلية للكون، ويرى أن ذلك هو أيضاً الهدف الأقصى للعلوم الطبيعية. كل ما يحدث في الطبيعة - من وجهة نظر هوبز- هو حركة فقط، والحركة هي علة جميع الأشياء، وهكذا انتهى الخوف من الطبيعة؛ لأنها تعمل بالحركة، ونحن نشعر كما لو كنا نعيش في عالم يمكن أن يقاس، ويوزن، ويمكن السيطرة عليه ومواجهته بجرأة. فالوجود الحقيقي الواقعي لا يكون إلا للأجسام فقط، تلك الأجسام التي تشغل مكاناً وتكون قابلة للانقسام، أما «الماهيات» Essences فقد انقضى عهدها ولم يعد لها وجود[2]. وهكذا لم يعد للعلة الغائية مكان في فلسفة هوبز، فالعالم كله مادي، وعملياته لا تعدو أكثر من سلسلة من التغيرات التي تخضع لقوانين ثابتة، والتي من أهمها قانون الحركة.

ورأى «ديكارت» Descartes (1569 - 1650) أن الكون بجملته آلة ضخمة ركبت أجزاؤها على نحو معين كما في تراكيب أجزاء الآلة التي يصنعها الإنسان في أغراضه المختلفة، فلا فرق في ذلك بين ساعة ركبت

(2) Bacon, F. , The New Organon and Related Writings, edited with an introduction by Fulton, H. A. , New York, 1960. P. 122

(3) Willey, B., The seventeeth Century Background, London, 1942. Pp. 94 & 99.

أجزاؤها على نحو خاص كي نقيس بها الزمن، وشجرة خرجت من بذرة زرعت في باطن الأرض ثم طرحت ثمراً[1]. إن كل شيء في الكون يتم «آليا» أي بتطبيق قوانين الحركة والامتداد، ومن ثم فإن موضوعاته تتميز بالامتداد وبكونها مقادير في الحركة، وإذا تمكنا من التخلص من الكيفيات الأخرى، أو تمكنا من ردها إلى كميات ممتدة، لتوصلنا في نهاية الأمر إلى أن الرياضيات هي المفتاح الوحيد الذي يمكننا من كشف حقائق الطبيعة بأسرها. إن فيزياء ديكارت لا تستخدم مبادئ للتفسير سوى المبادئ الرياضية، خاصة مبادئ علم الميكانيكا. وذهب ديكارت إلى أن الميكانيكا ليست جزءا من الفيزياء فحسب، بل ذهب أبعد من ذلك مؤكداً أن فلسفته الطبيعية كلها ميكانيكا[2].

والقانون الأساسي الذي تقوم عليه فيزياء ديكارت هو قانون الحركة. والحركة في العالم دائرية والمادة متحركة متصلة، حركها الله منذ الخلق وشرّع للحركة قوانين، هذه القوانين تستنبط من فكرة ثبات الله. وأول هذه القوانين: كل شيء يبقى على الحالة التي هو عليها طالما لم يعرض له ما يغيره. وثانيها: كل جسم متحرك بحركة أضعف يفقد من الحركة مقدار ما يعطي ذلك الجسم الآخر[3]. هذه القوانين الفيزيائية تصلح للتطبيق على جميع الأشياء الموجودة في العالم المادي بأسره، فالعالم عبارة عن نظام متناسق، ولا نحتاج إلى علة لتفسير أحداثه سوى القوة الآلية. ولا تخرج الكائنات الحية عن هذه القوانين؛ فالحياة ليست إلا مجرد تغيرات كيميائية،

(1) د. عبد الله العمر، فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، الكويت، 1987. ص 23.

(2) Erdman, J. E. , History of philosophy, An English Trans. By Williston, S. Hough, Vol. 11, London: George Allen, 1915. P. 21.

(3) Ibid, p. 21.

وجميع الحيوانات آلات تتحرك من ذاتها. وينطبق هذا القول على جسم الإنسان، فهو ليس إلا آلة تشبه الآلة التي يصنعها الإنسان. ويمكن القول بأن ديكارت كان يهدف إلى رد الطبيعة بأسرها إلى نسق رياضي، بداخل هذا النسق لا مجال للتفسير الغائي، فلا ينبغي كما يقول «أن نبحث عن الغايات التي أرادها الله من خلقه للعالم، وكل بحث عن العلل الغائية سننبذه نبذا تاماً من فلسفتنا. لأننا لا ينبغي بنا الاعتداد بأنفسنا مبلغاً يجعلنا نعتقد أن الله أراد أن يطلعنا على قراراته»[1].

هكذا نجد محاولات من قبل العلماء والفلاسفة لتفسير الطبيعة تفسيراً آليا، وكانت هذه المحاولات بمثابة مقدمات ساعدت نيوتن (1642 -1727) على تقديم صياغة كاملة للتفسير الآلي للطبيعة. وقد استطاع نيوتن، في حقيقة الأمر، أن يقوم بهذه المهمة؛ إذ قدم تفسيراً آليا للطبيعة ولظواهرها ارتكز عليه العلم فيما بعد، وبقي ثابتاً إلى أن ظهرت مؤثرات جديدة في العلم طالبت بتغييرها. كانت المادة والحركة وسيلة نيوتن في تفسير مجريات الكون وما يطرأ عليه من أحداث، فمادة الكون ثابتة لا تزيد ولا تنقص، لذا جاء قانون حفظ المادة عنده يقول إن المادة لا تفني ولا تستحدث من العدم. وعليه يمكن للمرء أن يرجع بنفسه إلى الوراء زمنا يقدر بآلاف السنين ليقف بنفسه على أحداث الماضي البعيد، ويعلم على وجه الدقة أين وقعت تلك الواقعة مثلاً وكيف تم حدوثها. كما يمكن للمرء أن يدفع بالزمن إلى الأمام مسافة المئات من السنين ليعلم علماً أكيدا ما سيحدث في المستقبل من أحداث وما سيتم فيه من وقائع. فالكون كله

(1) ديكارت، مبادئ الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979. فقرة (28)، ص 72.

مادة، والمادة تخضع بطبيعتها لقوانين حتمية صارمة هي قوانين الطبيعة الآلية الصرفة، إنها قوانين دائمة ثابتة على امتداد الزمن، تتحكم في الأجسام وتضبط مظاهرها وخصائصها من الخارج لا من الداخل[1].

لقد أصبح الكون في نظر نيوتن نظاماً رياضياً منسجماً متسقاً، أصبح عالم حركات محسوبة رياضيا في انتظام آلي. إنه مؤلف من جسيمات particles يجذب بعضها بعضاً. وقانون الجاذبية «قانون عام، فإذا سقط حجر في أوربا، فإن علة هذا السقوط هي نفسها علة سقوط حجر آخر في أمريكا، ولا يمكن لأحد أن يشك في ذلك »[2]. وقانون الجاذبية أو إن شئت قوة الجاذبية موجودة بالفعل، وهي ليست علة خفية، لأننا نستطيع ملاحظتها بالتجربة وبالمشاهدات الفلكية[3]. وباختصار لقد تصور نيوتن العالم وقد انتظم في نموذج مكون من نقاط مادية، أو من جسيمات تتحرك طبقا لقوانين رياضية آلية.

ولقد شاع التفسير الآلي الذي قدمه نيوتن للطبيعة في كل مكان، ورسخت دعائم فيزيائه رسوخا عظيماً، حتى ظن البعض أنها الحق المطلق، وأن العلم الدقيق قد ابتدأ بها وانتهى عندها[4]. وليس أدل على ذلك من أن كثيرًا من فلاسفة القرن الثامن عشر قد اهتموا بدراسة نظرياته الفيزيائية في محاولة تصور العالم تصوراً آليا. ومن هؤلاء «ديفيد هيوم»

(1) د. عبد الله العمر، فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، 29.

(2) Motte, A., Sir Isaac Newton›s Mathematical Principles of Natural Philosophy and his system of the World, Vol. 11, California: California Univ. Press, 1962. Preface, x x 1.

(3) Ibid, p. 398.

(4) د. عبد الله العمر، فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، ص 29.

الذي لم تقتصر النظرة الآلية لديه على أحداث الطبيعة فقط، بل امتدت إلى الطبيعة الإنسانية وإلى الجسد الإنساني وسلوك الإنسان. فهناك، كما يقول هيوم «مجرى عام للطبيعة في الأفعال الإنسانية، وأيضاً في عمليات الشمس والمناخ. وهناك أيضاً صفات خاصة بأمم مختلفة وأشخاص معينين، كما أن هناك صفات مشتركة بين البشر، ومعرفة تلك الصفات ترتكز على ملاحظة اطراد في الأفعال التي تصدر عن الناس، ويشكل ذلك الاطراد الماهية الخالصة للضرورة»[1]. المجتمع البشري يقوم على مبادئ تشبه المبادئ التي تقوم عليها الموضوعات الخارجية وتخضع لها. ولا يمكن -في رأي هيوم- أن نتصور طريقة واحدة للإفلات من الحجة التي تذهب إلى أن الأفعال الإنسانية مطردة مثلها مثل الموضوعات الخارجية؛فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بموقف الفاعل ومزاجه ودوافعه وظروفه[2].

لقد أراد هيوم إذن أن تمتد النظرة الطبيعية الآلية إلى الإنسان بحيث يفسر سلوكه كله تفسيراً علمياً سببيا. ومن هذه الزاوية احتلت الأخلاق مكانة هامة في فلسفته، على اعتبار أن الأخلاق أحد الأركان الأساسية في حياة الإنسان؛ فهي ظاهرة هامة من الضروري تفسيرها علمياً بحيث نعرف أصلها وطبيعتها. ونتيجة لذلك لم يهتم هيوم بالإجابة عن الأسئلة التقليدية التي كانت تُثار من قبل فلاسفة الأخلاق مثل: ماذا ينبغي علينا أن نفعل؟ وماذا تعني أحكامنا الأخلاقية؟ لأنه لم يكن يهدف إلى تقديم مذهب معياري في الأخلاق، بل كان هدفه دراسة الأخلاق دراسة تجريبية

(1) Hume, D., ATreatise of Human Nature, Vol.III, Oxford: Oxford Univ. Press. P. 402.

(2) Ibid, p. 403.

لا مكان فيها للمبادئ والأمور التي تتخطى نطاق التجربة. وهو نفسه يصف عمله في كتابه «رسالة في الطبيعة الإنسانية» بأنه «محاولة لإدخال المنهج التجريبي إلى الأخلاق». لقد أراد هيوم رد الأخلاق إلى «الطبيعة الإنسانية».

ولما كان هيوم يهدف إلى رد الأخلاق إلى الطبيعة الإنسانية، فقد رأى أن مفتاح وصف وتفسير الأحكام الأخلاقية التي يصنعها الناس في دنياهم الواقعية يتمثل في الرجوع إلى الوقائع الأساسية للطبيعة الإنسانية ولا يتمثل في اللجوء إلى محاولات ميتافيزيقية أو لاهوتية تجاوز الواقع وتتخطاه، ولا يتمثل أيضاً في الاستعانة بمقولات قبلية a priori تسبق التجربة.ولذا لا يوافق على القول بأن العقل وحده هو مصدر أو أساس الأخلاق، ويوجه، من ثم، انتقادات إلى الفلاسفة العقليين الذين ردوا الأخلاق إلى العقل وحده. وقبل أن نمضي قدما نود الوقوف لمعرفة: ماذا يعني علم «الطبيعة الإنسانية» عند هيوم؟.

اهتم هيوم بدراسة علم «الطبيعة الإنسانية »، وموضوع هذا العلم هو تفسير مبادئ الطبيعة الإنسانية، والمنهج الذي يفترضه هو المنهج التجريبي، الذي يرتكز إما على الاستبطان الداخلي، أي التأمل الذاتي للظواهر العقلية، أو على الملاحظة الخارجية للسلوك البشري.

ويصرح هيوم بأن جميع العلوم ترتبط ارتباطا لا تنفصم عراه بعلم الطبيعة الإنسانية، فحتى الرياضيات والفيزياء والدين تعتمد على هذا العلم؛ فهي موضوعاته. كما يرتبط المنطق أيضاً بهذا العلم، أعني علم «الطبيعة الإنسانية »؛ لأن الغاية الأساسية من المنطق هي تفسير مبادئ ملكتنا الاستدلالية وعملياتها وتفسير طبيعة أفكارنا، وتعني الأخلاق

بدراسة السلوك الإنساني، وتعني السياسة بدراسة حياة الناس من حيث هم متحدون، ويعيشون داخل مجتمع، ويعتمد كل واحد منهم على الآخر. وهكذا نجد أن العلوم كلها تعتمد، في رأي هيوم، على علم الطبيعة الإنسانية.

وجدير بالذكر أن هيوم عندما كان يتحدث عن «علم» للطبيعة الإنسانية، لم يحصر نفسه فيما نسميه نحن اليوم علماً، بل اهتم بدراسة الإنسان من الناحية العلمية بوصفه امتدادا لظواهر الطبيعة، فكأنه أراد أن تنسحب النظرة العلمية لتشمل الظواهر الإنسانية أيضاً، ولذا قال عنه ولتر ستيس W.Stace إنه المؤسس الحقيقي للمذهب الطبيعي Naturalism الذي نقل النظرة العلمية إلى ميدان الفلسفة وعبر عنها بمصطلحاتها المجردة[1]. ومن هنا فإننا نراه يدرس الجوانب المختلفة في الطبيعة الإنسانية، فهو يشرع أولاً في بحث أساس المعرفة الإنسانية بأسرها. وقد جاء اهتمامه بتلك المسألة نتيجة لاهتمامه بتحطيم اعتقاد قديم هو أن هناك نوعاً من المعرفة يتمثل في القول بإمكان الوصول إلى الأسباب النهائية Ultimate. وقد رأى هيوم أن العقل الإنساني لا يمكنه – مطلقاً – معرفة هذه الأسباب «فنحن لا نستطيع أن نتخطى حدود التجربة»[2]. وهذا يعني أن هيوم أراد أن يبين أن هناك حدودا للعقل لا يستطيع أن يتجاوزها ويتخطاها، وتلك مسألة اهتم بها بعض الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني كانط Kant (1724 – 1804).

---

(1) ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998. ص 83 – 64.

(2) Hume, D., A Treatise of Human Nature، Vol. 1, p. XVI (Introduction).

من دراسة هيوم للمعرفة الإنسانية انتهى إلى أنها مقيدة بالتجربة ولا يمكن أن تتجاوزها. ومن ثم فإن ما نستطيع معرفته هو ما «نخبره» أو ما يقع لنا في التجربة Experience؛ فنحن نعرف -مثلاً- أن حيوانا مثل الأسد موجود في عالم الواقع؛ لأننا رأينا بالفعل أسدا في حديقة الحيوان أو في الغابة أو في أي مكان آخر، وقل مثل ذلك في بقية الموضوعات التي نصادفها في عالم الواقع. وذلك يعني أن الموضوعات التي تتخطى نطاق التجربة أو تجاوز عالم الواقع الحسي لا يمكن معرفتها، ولا يمكن بالتالي أن نقرر وجودها أو ننكره؛ فنحن لا نستطيع معرفة أصل العالم وحقيقته، ولا نستطيع معرفة «النفس» من حيث إنها كيان مستقل له وجود متميز ودائم،ولا نستطيع معرفة طبيعة أو ماهية «الله »؛ فهذه كلها موضوعات تتخطى حدود التجربة الإنسانية، ولا يمكن أن يكون لدى الإنسان «انطباعات» عنها[1]. لقد قصر هيوم موضوع العلم إذن على ما تمدنا به التجربة وما يخضع للملاحظة.

لقد كان همه دراسة الظواهر الإنسانية مثلما تُدرس ظواهر الطبيعة دون أن يتضمن هذا التصور الوضعي لعلم الإنسان - ولو تضمنا غير مباشر - حلا لأية مسألة من المسائل الميتافيزيقية. لقد ذهب إلى أن دراسة أي شيء آخر غير الظواهر الإنسانية يعني التخلي عن فكرة علم للطبيعة الإنسانية على النمط النيوتوني والارتداد إلى التصور التقليدي للفلاسفة وهو الذي أدى إلى نتائج غاية في السخف والبطلان[2].

---

(1) Hume, D., A Treatise, Vol.11, P. 412.

(2) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1956 . ص 19.

ونتيجة لاهتمام هيوم بدراسة الإنسان ووضع علم الطبيعة الإنسانية، فقد أعاد النظر في الأخلاق، محاولاً أن يلتمس في تلك الطبيعة أساسا لها. فما هو هذا الأساس؟ هل هو العقل كما يرى الفلاسفة العقليون؟

رد الأخلاق إلى العقل مسألة قديمة. فقد ذهب سقراط إلى أن العقل أسمى ما في الإنسان، وعلى هذا فإنه من غير الممكن أن يظن ظان أن تلك القدرة العليا وهي أنبل ما في الإنسان ستقع تحت قوى أدنى تخضع لها. إننا ندرك ماهية الأشياء عن طريق العقل. وعن طريق العقل نصل إلى حقائق ثابتة يتفق عليها جميع الناس. وكما اهتدى سقراط بالعقل إلى الحقائق الثابتة في مجال المعرفة، توصل عن طريقه إلى القيم المطلقة في مجال الأخلاق.

وبدت الطبيعة البشرية في نظره جسما وعقلا يسيطر على دوافع الحس ونزواته. وإذا كانت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، فإنها تتماشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة، وهي شريعة العقل، وطاعتها احترام للعقل[1][20]. وما يراه سقراط هو في حقيقته رد فعل لموقف السوفسطائيين الذين رأوا أنه لا وجود لحقائق ثابتة في مجال المعرفة، ومن ثم في مجال الأخلاق. لقد ردوا خيرية الأفعال إلى ما تحققه من لذة، وردوا شريتها إلى ما ينجم عنها من ألم.

ولا يختلف موقف أفلاطون كثيرًا عن موقف سقراط. فهو يصرح بأننا إذا أردنا أن نقيم قانونا أخلاقيا وجب علينا أن نتوخى جعله قانونا عاماً ملزما للناس في كل زمان ومكان، ولا يتيسر ذلك إلا بإقامته على

(1) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، القاهرة: دار النهضة العربية، 1986. ص 50، 51. وقارن أيضاً: أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، القاهرة: دار النهضة العربية، 1976. ص 2، 4.

أسمى جانب مشترك في طبائع البشر، ونعني به العقل. وقد ذهب أرسطو إلى القول بأن الفضيلة لا تكون إلا حين يجتمع عقل وشهوة. فالإنسان ليس عقلاً خالصاً ولا حسا محضا، بل هو مركب منهما معاً. ولا تكون الفضيلة بالاسترسال مع الشهوات والانقياد لسلطانها، ولا في العمل على استئصالها، بل تكون في إخضاعها لحكم العقل. العقل عند أرسطو إذن هو أساس الفضيلة، أو نقول هو أساس الأخلاق[1] وذهب الرواقيون إلى تعريف الفضيلة بأنها العيش وفقا للعقل. وبذلك ردوا الأخلاق إلى العقل، واستبعدوا إرادة الفرد باعثا على الأفعال الإنسانية.

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر نجد ديكارت Descartes (1596 - 1650) يذهب إلى أن الفضيلة تتحقق متى توافر للإنسان عقل يمتاز تفكيره بالوضوح والتميز، ويقترن بإرادة قوية تحكم انفعالاته وتهيمن على أهوائه. وحاول إسبينوزا Spinoza (1632-1677) متأثراً بديكارت أن يخضع الأخلاق للمنهج الرياضي الذي كان مثار الإعجاب والتقدير في عصره، وأكد سيادة العقل على الانفعالات والشهوات[2].كما نجد أن «كلارك» Clarke [3]، و«ولاستون» W.wollaston [4] قد حاولا

(1) المرجع السابق: ص 89.

(2) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، ص 155، 156.

(3) كلارك: (1675 - 1729) فيلسوف إنجليزي، ولد في نوروينش، وتعلم بكمبردج، وبرز في دراسته كشارح لفيزياء نيوتن ومعارض بها لفيزياء ديكارت. وتقوم شهرته على مجموعتين من المحاضرات تدعى محاضرات بويل، نشرت له ضمن أعماله الكاملة تحت عنوانه «مقالة في وجود الله وصفاته» (1704 - 1705)، تصدى فيها للرد على هوبز واسبينوزا وغيرهما من مفكري الدين الطبيعي والدين المنزل (راجع في ذلك: د. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت. ص 369).

(4) ولاستون: (-1659 1724) مفكر أخلاقي ولاهوتي إنجليزي، من أتباع النزعة الطبيعية في الدين، ولد في Coton – Clasford ،وتلقى تعليمه في كلية= سدني سسكس في كمبردج،=

رد الأخلاق إلى العقل. فقد وضع «كلارك» الأخلاق بين العلوم التي يمكن البرهنة عليها عن طريق قضايا واضحة بذاتها، ولا تقبل الجدل، مثلها في ذلك مثل قضايا الرياضيات. فثمة واجبات موضوعية،كما يرى، ليست مستمدة من المصلحة الذاتية ولا من نتائج الأفعال، ولا من جزءات بشرية أو إلهية. كما ذهب إلى أن لدينا جميعاً ميلا لأن نفعل بطرق تتطلبها المبادئ الأخلاقية، كما أن لدينا ميلا إلى أن ننظر إلى المبادئ والأحكام الأخلاقية على أنها مطلقة وقبلية. ويدعم قوله هذا بحجة تقول إن لدينا معرفة يقينية بأن الأفعال الصحيحة يجب أن تؤدي، لأن عدم تأديتها أمر يناقض العقل وأحكامه، ولما كان الفعل بصورة أخلاقية معناه فعل أفعال صحيحة، فيلزم عن ذلك أن المبادئ الأخلاقية مبادئ مطلقة وقبلية(1).

وآراء «ولاستون» قريبة إلى حد كبير من آراء «كلارك »، ومن المسائل التي يؤكدها أن الأفعال قد يكون لها دلالة مرتبطة بها عن طريق اتفاق، لكن الأمر مختلف بالنسبة «للخير »، لأن الدلالة هنا طبيعية وليست اتفاقية ومن ثم لا تختلف من مجتمع لآخر. كما أنه لا ينسب أخلاقية الأفعال إلى خاصية تمتلكها، بل إلى اتساقها الذاتي المنطقي. وتمسك بوجهة النظر التي تقول إن الناس مجبرون لا على أن يتجنبوا ما هو متناقض ذاتيا فحسب، بل على أن يفعلوا أيضاً ما هو متسق ذاتيا، ومن ثم فإنهم ليسوا

= ثم صار مدرسا في مدرسة برمنجهام في سنة 1682. ثم رسم قسيسا، لكنه في سنة 1688 ورث القسم الأكبر من ثروة أسرته، مما مكنه من الإقامة في لندن، وكرس بقية حياته للبحث والفلسفة. من أهم مؤلفاته: «رسم تخطيطي لدين الطبيعة» الذي نشر في سنة 1724. وقد قسمه إلى تسعة أقسام. (راجع في ذلك: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984).

(1) Kydd, R., Reason and Conduct in Hume›s Treatise, Oxford, Oxford Univ. Press, 1946 . 1964. P.42.

مجبرين على تجنب الكذب، بل مجبرون على تأكيد الصدق. ويتضح من ذلك أن «ولاستون» وحد بين مصطلحي «صحيح» Right و«صادق» True، وقد ترتب على ذلك أن إثبات أن فعلاً من الأفعال «صحيح »، معناه اثبات أنه «صادق »، واثبات أنه «خاطئ »، معناه اثبات أنه «كاذب ». وإذا كان الفعل الذي يمكن تمييزه أخلاقيا هو تعبير عن قضية صادقة أو قضية كاذبة، فإن الحكم الذي يقول إن هذا الفعل صحيح أو خاطئ سوف يكون في ذاته إما صادقاً أو كاذباً[1].

يتضح مما سبق أن هناك فلاسفة سابقين على هيوم ردوا الأخلاق إلى العقل، ونظروا إليه على أنه المصدر الحقيقي للأخلاق والأساس الوحيد الذي تقوم عليه. والسؤال الذي يجب أن يثار الآن هو: هل يتفق هيوم معهم في ذلك؟ لقد عارض هيوم هؤلاء الفلاسفة، وقدم أدلة لإثبات أن العقل وحده لا يمكن أن يكون أساسا للأخلاق، ومصدرا لها. لكن قبل أن نعرض هذه الأدلة، فإن ثمة تساؤلا هاما يجب أن يثار وهو: ما الذي يقصده هيوم «بالعقل »؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تستلزم منا الوقوف عند نظريته المعرفية.

نظرية هيوم المعرفية:

المعرفة عند هيوم هي إدراكات Perceptions، والإدراكات تنحل بأسرها ومن تلقاء نفسها إلى نوعين متميزين يطلق عليهما هيوم اسم «الانطباعات» Impressions و« الأفكار» Ideas. والفرق بين الانطباعات

(1) Mackie, J. L., Hume›s Moral Theory, London, 1980. p. 21.

والأفكار يتمثل في درجة القوة والوضوح والحيوية؛ فالانطباعات أكثر قوة ووضوحا وحيوية من الأفكار. ويندرج تحت الانطباعات كل إحساساتنا وعواطفنا وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس. أما الأفكار فهي صورة خافتة لهذه الإحساسات والعواطف والانفعالات[1]، أو قل إنها نسخ Copies من الانطباعات؛ فالصورة الموجودة في ذهني عن حصان، مثلاً، هي نسخة من إدراكي لحصان.

ويرى هيوم أن كل إنسان يستطيع بنفسه أن يدرك الفرق بين هذين النوعين من الإدراكات عندما يكونان في درجتهما المألوفة، بيد أنه أحيانًا قد يقترب أحدهما من الآخر اقترابا شديداً كما في حالات النعاس والحمى والجنون والحالات التي تتعرض فيها النفس إلى أي انفعال شديد العنف، ففي هذه الحالات تقترب أفكارنا من انطباعاتنا. وقد يحدث أحيانًا من ناحية أخرى أن تبلغ انطباعاتنا من الخفوت والضعف حداً يتعذر علينا معه أن نفرق بينها وبين أفكارنا. لكن على الرغم من هذا التشابه بين الانطباعات والأفكار، فإن هيوم يرى أنهما يكونان من التباين والاختلاف، بحيث لا يتعذر على أي شخص أن يتردد في أن يضعهما في قسمين مختلفين ولا يستطيع التمييز بينهما[2].

ويتمسك هيوم بقاعدة عامة هي أن كل فكرة لها انطباع يقابلها، وكل انطباع له فكرة تقابله، والانطباعات تسبق باستمرار الأفكار، وهذا أمر نعرفه عن طريق التجربة. وهذه الأسبقية دليل يرادف القول بأن الانطباعات هي علل لأفكارنا وليست الأفكار عللا للانطباعات[3].

(1) Hume, A Treatise ...Vol. I, p. 1.

(2) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، القاهرة: دار المعارف، 1957، ص 172.

(3) Ibid, p. 5.

ويرى هيوم أن «عمليات العقل الإنساني» تنقسم إلى نوعين: مقارنة أفكار، واستدلال مسائل أو أمور الواقع[1]. وهذا يعني أن الموضوع الذي يتناوله العقل بالتفكير لا يخرج عن أحد أمرين: فهو إما أن يكون متصلاً بالعلاقات التي تقوم بين فكرة وفكرة، أو أن يكون متصلاً بأمر من أمور الواقع. وينجم عن ذلك أنه يكون لدينا نوعان من الأدلة هما: دليل برهاني، ودليل استقرائي احتمالي. يعبر هيوم عن ذلك بقوله «الفهم يظهر ذاته بطريقتين مختلفتين؛ بوصفه يحكم من البرهان أو الاحتمال، من حيث إنه ينظر إلى العلاقات المجردة لأفكارنا، أو ينظر إلى علاقات الموضوعات، العلاقات التي تخبرنا عنها التجربة وحدها»[2]. الدليل الأول يُفسر بأنه قائم على علاقة لزوم قائمة بين قضايا تكون بمثابة مقدمات للدليل وقضايا تكون نتيجة له. ولا يمكن أن تكون المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة. وفي هذه الحالة لا ينصب تفكيرنا على شيء من أشياء العالم الخارجي الواقعي، ونجد هذا النوع من الأدلة في العلوم الرياضية.

والدليل الثاني يُفسر بأنه قائم على استدلال وقوع المسبب إذا حدث سببه، فالأمر هنا ليس مقتصرا على تحليل الأفكار وحدها بحيث تُستنبط فكرة من فكرة بغض النظر عن دنيا الواقع، بل الأمر متصل بما يقع في دنيا الواقع[3]. عن طريق هذا النوع من الأدلة نفترض أن المستقبل يشبه الحاضر؛ فنفترض، على سبيل المثال، أن كرات البلياردو تحرك كرات أخرى في المستقبل كما حركتها في الماضي، ونفترض أن الشمس ستشرق

(1) Ibid, Vol. lll, p. 63.
(2) Ibid, Vol. ll, p. 413.

(3) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص 141.

غداً من الشرق وتغرب من الغرب. ويوجد هذا النوع من الأدلة في العلوم الطبيعية.إننا هنا نستخلص من بعض الوقائع التي لاحظناها وقائع أخرى لم نلاحظها وذلك استنادا على علاقة العلة والمعلول. ويقف هيوم عند مبدأ «العلية »، ويرى أنه مبدأ مركب يتضمن الاتصال، والجوار، والضرورة. ويهتم اهتماما خاصاً بفكرة الضرورة، ويرفض رأي الفلاسفة العقليين الذين يذهبون إلى أننا نعرف عن طريق العقل أن ثمة ارتباطا ضرورياً بين العلة والمعلول؛ إذ لا مبرر -في رأيه- أن نستدل عن طريق العقل وجود حادثة من ظهور حادثة أخرى، أو بعبارة أخرى «ليست هناك حجج برهانية يمكن بواسطتها إثبات أن تلك الحوادث التي ليست لدينا عنها تجربة، تشبه تلك الحوادث التي لدينا عنها تجربة»[1]. ويبحث بالتالي عن مبدأ نستطيع بواسطته فهم مثل هذا الارتباط، ويرى أن هذا المبدأ هو «العادة» Habit، الذي يقرر أنه «إذا ارتبط شيئان ارتباطا ضرورياً - كالحرارة واللهب، أو الشكل والصلابة - فإن العادة وحدها تقتضينا أن نتوقع ظهور أحد الشيئين إذا ما ظهر الآخر»[2].

ما نود تقريره، مما سبق، هو أن لدينا دليلاً برهانيا ودليلا استقرائيا احتماليا. ويرى زكي نجيب أن هاتين هما العمليتان الوحيدتان اللتان تكوّنان «العقل» عند هيوم، ولا يجوز إطلاق هذه الكلمة على أي حكم لا ينطوي تحت واحدة منهما. وهو إذ يقول بمناسبة حديثه عن مبادئ الأخلاق أن «العقل» وحده عاجز عن حمل الإنسان على السلوك والعمل وبالتالي فهو لا يكفي وحده أن يكون مصدراً للأخلاق، فإنما يريد بهذا

(1) Hume, A Treatise., Vol. II, p. 89.
(2) Ibid, p. 87.

القول على وجه التحديد أن كلا من هاتين العمليتين لا تتضمن بطبيعتها أن يصحبها عمل[1].

العقل عند هيوم إذن هو الملكة التي نستطيع بواسطتها كشف الحقيقة والكذب، وتتمثل الحقيقة والكذب في موافقة العلاقات القائمة بين الأفكار، أو الوجود الواقعي ومادة الواقع أو عدم موافقتها. العقل يشمل جانبين: جانب تحليلي وهو الذي يكشف عن العلاقات الضرورية، وجانب تركيبي وهو الذي ينصب على دراسة أمور الواقع. أو يمكن أن نقول بعبارة أخرى إن «ثمة ملكتين نعتمد عليهما في عملياتنا العقلية: العقل التجريبي، وبلغة هيوم العقل الاستقرائي، والعقل البرهاني. بفضل العقل التجريبي نستخلص من بعض الوقائع نتائج تمس وقائع أخرى لم يتهيأ بعد ملاحظتها، وبفضل العقل البرهاني نكتشف العلاقات الضرورية بين الأفكار[2].

والسؤال الذي يثار الآن هو: هل يمكن أن يكون العقل بهذا المعنى هو المصدر أو الأساس الوحيد للأخلاق؟ يقدم هيوم أدلة تبين وجهة نظره، فما هي هذه الأدلة؟

الدليل الأول: العقل وحده لا يحثنا ولا يدفعنا إلى فعل من أفعال الإرادة:

الفكرة وحدها أو قل الرأي النظري أو الاعتقاد Belief لا يكفي وحده

---

(1) د. زكي نجيب، ديفيد هيوم، ص 141، 142.

(2) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 173.

أن يؤثر في سلوكنا، ولا يكفي أن يدفعنا إلى فعل ما. ولكي يكون له أثر في سلوكنا ويدفعنا إلى فعل ما، يجب أن يكون مقترنا أو مرتبطاً بالشعور أو العاطفة.

وإذا سألنا هيوم: كيف يقترن الاعتقاد ويرتبط بالشعور أو العاطفة، لكانت إجابته أنه «يخبرنا، من جهة، عن وجود موضوع مرغوب فيه، كأن يخبرنا، مثلاً: بأن هناك تفاحة موجودة في حديقة جاري، ويدلنا، من جهة ثانية، على الوسيلة التي يمكن أن نصل عن طريقها إلى الموضوع المرغوب فيه؛ كأن تكون هذه الوسيلة، العثور على سلم، وتسلق الجدار، وأخذ التفاحة أو سرقتها»(1).

ويرى أحد شراح فلسفة هيوم وهو «جوناثان هاريسون». J.Harrison أن هيوم لا يبرهن هنا على شيء مستحيل، فهو يبرهن فقط على أن الاعتقاد بدون رغبة لا يؤثر في سلوك الإنسان، ويوضح ذلك بمثال يقول فيه «إذا افترضنا أن شخصاً يريد أن يلحق قطارا يتجه إلى لندن، فإن الزمن الذي يشرع فيه للذهاب إلى المحطة سيكون محدداً عن طريق اعتقاده الخاص بالزمن الذي سيغادر فيه القطار المحطة. لكن إذا لم يكن لدى هذا الشخص رغبة في أن يلحق القطار، واكتفى بالاعتقاد الذي لديه، فإن اعتقاده لا يؤثر في سلوكه، أعني أن اعتقاده لا يدفعه إلى التحرك واللحاق بالقطار. فالفعل في جوهره اعتقاد ورغبة، والاعتقاد بدون رغبة لا يكون فعالا»(2).

(1) Hume, A Treatise, Vol. lll, p. 460.
(2) Harrison, J., Hume›s Moral Epistemology, Oxford, 1976. p. 5.

ولما كان الاعتقاد لا يكفي وحده أن يدفعنا إلى الفعل، فإن مجرد الوعي بالتمييز الأخلاقي لا يدفعنا إلى الفعل، أو يمكن القول بعبارة أخرى إن الاكتفاء بمعرفة التمييز بين الخير والشر معرفة عقلية نظرية، لا يدفعنا إلى الفضيلة ولا يمنعنا من الإقدام على الرذيلة.

وما يريد هيوم أن يقرره هنا هو دحض إدعاء الفلاسفة العقليين الذين يرون أن العقل يعرف الأخلاق عن طريق مقارنة الأفكار، أو قل بتعبير آخر دحض إدعاء هؤلاء الفلاسفة الذين يرون أن الأخلاق يمكن اكتشافها ومعرفتها عن طريق العقل البرهاني أو الاستدلالي؛ لأن العقل البرهاني يقوم بمقارنة الأفكار. والاكتفاء بالقول بأن العقل يكتشف الأخلاق ويعرفها عن طريق الأفكار والمقارنة بينها، كأن نعرف مثلاً أن الصدق فضيلة والكذب رذيلة، لا يدفعنا ولا يحثنا على الفعل. أو يمكن القول بعبارة أخرى إن المعرفة العقلية لا يترتب عليها عمل، لأنها معرفة نظرية، والأخلاق في جوهرها عمل. ولذلك لا يدرج هيوم الأخلاق تحت القسم النظري من أقسام الفلسفة، بل يدرجها تحت القسم العملي. يقول مبينا ذلك «تنقسم الفلسفة عادة إلى قسم نظري وقسم عملي. ولما كانت الأخلاق تندرج باستمرار تحت القسم الثاني، فإننا نعتقد أنها تؤثر في عواطفنا أو مشاعرنا وفي أفعالنا»[1].

الدليل الثاني: الأخلاق ليست قابلة للاثبات بالبراهين، وهى ليست أمرا من أمور الواقع يمكن الاستدلال عليه عن طريق العقل:

الهدف من هذا الدليل بيان أن العقل لا يستطيع أن يعرف التمييزات

(1) Hume, A Treatise, Vol. III, p. 457.

الأخلاقية، أعني التمييز بين الخير والشر، وبين الفضيلة والرذيلة، عن طريق البرهان أو عن طريق الاستدلال من أمور الواقع. ويرى «جوناثان هاريسون» أن محاولة معرفة التمييزات الأخلاقية بهاتين الطريقتين لا تختلف تماماً عن الطريقة التي نعرف بها أن طائرين يساويان في العدد فيلين عن طريق مقارنة أفكارنا أو صورنا الخاصة بكل منهما، ونرى أنهما يجب أن يكونا متكافئين في العدد، أو نعرف بها أن هناك شيئاً في الواقع يطابق فكرتنا عن النار، أو أن هناك شيئاً تكون صورتنا عن النار نسخة منه عن طريق استدلال ذلك من إدراكنا للنار[1].

وعلى أية حال الأخلاق ليست قابلة للإثبات بالبراهين، لأنه لو كان الأمر كذلك، فلابد أن تتمثل الفضيلة والرذيلة في علاقات، تلك العلاقات التي تسبب من وجهة نظر هيوم البرهان، وهي التشابه، والتضاد، ودرجات الكيف، ونسب الكم والعدد. بيد أن هذه العلاقات الأربع تخص - كما يرى هيوم - الموضوعات اللاحية (الأشياء المادية) فنحن نقول، على سبيل المثال، عن شيئين أن أحدهما أكبر، أو أقل في الوزن من الآخر، ونقارن بين شيئين بينهما درجة ما من التشابه، والأشياء ذات الكم أو العدد تتيح المقارنة في مواطن عديدة[2]. وينجم عن ذلك بالتالي عدم وجود فرق بين العلاقات التي يمتلكها فعل شجيرة تقتل أو تحطم أمها، وفعل موجود بشري يقتل والده. فإذا افترضنا أن «شجرة من البلوط أنتجت تحتها، عن طريق سقوط بذرة من بذورها،شجيرة صغيرة، ثم نمت هذه الشجيرة، وكبرت شيئاً فشيئا حتى إنها حطمت أمها ومحت

(1) Harrison, J., Hume›s Moral Epistemology, p. 47.

(2) انظر في ذلك: د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 71 - 72.

وجودها محوا، فإننا نتساءل: أليست الشجرة الأم هي علة وجود الشجيرة، و أليست الشجيرة هي علة تحطيم الشجرة بنفس الطريقة عندما يقتل طفل والده؟»[1] إننا نقول إن الرغبة أو الإرادة هي التي دفعت الطفل إلى قتل والده، بينما قوانين المادة والحركة هي التي دفعت الشجيرة إلى قتل أمها. فهنا نجد أن نفس العلاقات لها علل مختلفة، لكن مع ذلك تكون العلاقات هي هي.

وإذا كان البعض يؤكد أن معرفة التمييزات الأخلاقية تعتمد على اكتشاف علاقة مختلفة عن العلاقات الأربع التي ذكرناها، وهي التشابه، والتضاد، ودرجات الكيف، ونسب الكم والعدد، فإن هيوم يرى أنه لا وجود لعلاقة جديدة يمكن أن تضاف إلى هذه العلاقات، ويرى أنه إذا كانت هناك علاقة جديدة فإن ثمة شرطين يجب أن يتوافرا. ويعتقد بالتالي أنهما غير ممكنين.

الشرط الأول هو أن هذه العلاقة يجب أن تكون قائمة بين أفعال داخلية من جهة، أو بين موضوعات خارجية من جهة أخرى. ومن المستحيل أن تقوم هذه العلاقة بين فعل داخلي وفعل آخر أو بين موضوع خارجي وموضوع آخر[2]، لأنها إذا كانت قائمة بين فعل داخلي وفعل آخر سيترتب على ذلك أن الأفعال ستكون صوابًا أو خطأً بغض النظر عن الظروف التي تؤدي فيها هذه الأفعال. وإذا كانت موجودة وقائمة بين موضوع خارجي وموضوع آخر، سيترتب على ذلك أن الموضوعات اللاحية (الأشياء المادية) يمكن أن تكون صوابًا أو خطأً. أما الشرط الثاني

(1) Harrison, Hume›s Moral Epistemology, p. 467.

(2) Hume, A Treatise, Vol. lll, pp. 464 & 465.

فهو أن هذه العلاقة الجديدة -أيا كانت- يجب أن يكون لها أثر يتمثل في دفع الإنسان وحثه على فعل من الأفعال[1]. ويرى هيوم أنه لا وجود لعلاقة من هذا النوع. والقول بأن لها هذا التأثير أمر غير ممكن؛ لأن العقل لا يستطيع وحده - كما أشرنا - أن يحثنا، ويدفعنا إلى الفعل. إن مجرد معرفة أن فعلاً من الأفعال يملك علاقة لا يكفي للقول بأن هذه المعرفة لها أثر في أفعالنا أو في سلوكنا.

ولم يكتف هيوم بمحاولة إثبات أن الأخلاق ليست قابلة للإثبات بالبراهين، بل يذهب إلى التأكيد أنه إذا فحصنا الأخلاق، فإننا سنبرهن بيقين مكافئ على أنها لا تتمثل في أمر من أمور الواقع يمكن معرفته أو الاستدلال عليه عن طريق العقل.فنحن عندما نتحدث عن الفضيلة أو الرذيلة، وعندما نصف - من ثم - فعلاً أو سلوكا أو خلقاً بأنه فاضل أو بأنه ليس فاضلا، فإننا لا نعني شيئاً سوى أنه يكون لدينا شعور ينشأ نتيجة لتأملنا فيه، ويكون هذا الشعور إما الاستحسان أو الاستهجان والنفور، وبناء على ذلك يمكن مقارنة الفضيلة والرذيلة بالأصوات والألوان والحرارة والبرودة التي لا تكون بالنسبة للفلسفة الحديثة صفات في الموضوعات، بل تكون إدراكات في العقل.

ما يريد هيوم توكيده، على أيه حال، هو أن الفضيلة والرذيلة موضوعان للشعور، أو الوجدان، وليستا موضوعين موجودين بالفعل في الواقع يمكن معرفتهما والاستدلال عليهما عن طريق العقل. يقول مؤكداً ذلك «خذ أي فعل تزعم أنه رذيلة، وليكن القتل العمد، وافحصه

(1) Ibid, pp. 464 - 466.

من جميع النواحي، وانظر أيمكنك أن تجد أمراً من أمور الواقع أو وجوداً فعلياً يمكن أن تطلق عليه رذيلة: إنك بأي طريقة تأخذه، لن تجد سوى عواطف ودوافع وأفكار وإرادات ولا يوجد أمر آخر من أمور الواقع في هذه الحالة، إنك لا تجد ما يسمى بالرذيلة بمجرد أن تنظر إلى الموضوع وتتأمله، إنك لا تجدها مطلقاً حتى تدير تفكيرك إلى داخلك وتجد عاطفة الاستهجان تنشأ داخلك تجاه ذلك الفعل. فنحن هنا بصدد أمر من أمور الواقع، لكنه موضوع للشعور، وليس موضوعاً للعقل. إنه يكمن بداخلك لا في الموضوع»[1].

الدليل الثالث: لا توصف الأفعال بأنها معقولة أو غير معقولة:

يرى الفلاسفة العقليون أن الأفعال يمكن وصفها بأنها معقولة أو غير معقولة، وبذلك تكون مطابقة للعقل أو مناقضة له. ويعترض هيوم على ما يذهب إليه هؤلاء الفلاسفة. وحجته هي أن لفظي «معقول» و«غير معقول» ينطبقان على الأفكار أو الاعتقادات فقط، ولا ينطبقان – من ثم – على الموجودات الواقعية التي تكون الأفكار أو الاعتقادات نسخاً صادقة أو كاذبة منها. إن الأفكار أو الاعتقادات ليست موجودات واقعية، بل هي نسخ منها، ومن ثم يمكن أن تكون نسخاً صحيحة أو كاذبة، يمكن أن تكون معقولة أو غير معقولة، يمكن أن تكون موافقة للحقيقة أو مناقضة لها[2].

ولما كانت الأفعال وقائع أصلية وحقائق فعلية وليست أفكارا أو

(1) Ibid, p. 468.
(2) Ibid, p. 458. See also: Vol. II, p. 415.

اعتقادات، ولا تشير إلى أفعال أخرى، أقصد أنها ليست نسخاً من أفعال أخرى، فإنه لا يمكن وصفها بأنها صادقة أو كاذبة، ولا يمكن وصفها بأنها معقولة أو غير معقولة، ولا نقول إنها مطابقة للعقل أو مناقضة له. فالأفعال يمكن وصفها فقط بأنها تستحق المدح والثناء أو تستحق اللوم والذم. ويترتب على ذلك أن «أخلاقية الأفعال لا تميز عن طريق العقل»[1]، ومن ثم لا يمكن القول بأن الأفعال تستمد قيمتها الأخلاقية من مطابقتها للعقل أو عدم مطابقتها له.

الدليل الرابع: الانتقال المنطقي مما هو «كائن» إلى «ما ينبغي أن يكون» أمر غير مشروع منطقيا:

تحتوي القضايا أو الأحكام الأخلاقية على نوع من «الوجوب oughtness؛ إذ إنها تقول «يجب عليك أن تفعل كذا، ويجب عليك ألا تفعل كذا»، كأن تقول مثلاً «يجب عليك أن تكون صادقاً» و«يجب عليك ألا تكذب». وإذا تساءلنا: ما مصدر هذا الوجوب؟ فإن إجابة الفلاسفة العقليين هي أن العقل هو بلا شك مصدر هذا «الوجوب». ويعترض هيوم على هذا الرد، وحجته هي أن أحكام العقل تقرر «ما هو كائن»؛ لأنها تتناول أمراً من أمور الواقع، أو العلاقات الكائنة بين الأشياء. وبالتالي فإن الوجوب الذي نراه في الأحكام الأخلاقية لا يُستمد من العقل. إن الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة العقليون هو أنهم استنبطوا علاقة جديدة من علاقات أخرى مختلفة عنها تماماً، فهم استمدوا جملا أو قضايا تقرر «ما ينبغي على الإنسان أن يفعله» من جمل أو قضايا تقرر «ما هو كائن»،

(1) Ibid, p. 458.

وهذا أمر غير مشروع من الناحية المنطقية. ويعبر هيوم عن ذلك بقوله «في كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلته حتى الآن لاحظت باستمرار أن المؤلف ينتقل أحيانًا بالطريقة العادية للبرهان ويثبت وجود الله، أو يقوم بملاحظات تخص مسائل بشرية، وفجأة أجد أنه بعد أن يكون في قضاياه مقررا لما هو «كائن» أو ما ليس بكائن is not، ينتقل إلى مجموعة من قضايا تشتمل كلها على «ينبغي» ought أو «لا ينبغي» ought not. إن هذا الانتقال غير مشروع، بيد أنه بالغ الأهمية؛ لأنه لما كانت كلمة «ينبغي» أو «لا ينبغي» تشير إلى نوع جديد من علاقات الإثبات، كان من الضروري في الوقت نفسه أن نبين كيف يمكن استنباط هذه العلاقة الجديدة من غيرها الذي هو مختلف عنها تماماً»[1].

إذن من غير المشروع من الناحية المنطقية أن ننتقل من القضايا التي تعبر عما هو« كائن» إلى القضايا التي تعبر عن «ما ينبغي أن يكون »، أو قل بعبارة أخرى من غير المشروع من الناحية المنطقية أن نستمد «الوجوب» الذي نراه في الأحكام الأخلاقية من العقل؛ لأن أحكام العقل تقرر «ما هو كائن ». وما يراه هيوم هنا؛ أعني أن الانتقال المنطقي من «ما هو كائن» إلى «ما ينبغي أن يكون »، أمر غير مشروع ومستحيل، يعد في رأي عدد كبير من الباحثين إضافة مهمة أضافها إلى فلسفة الأخلاق. لكن دعنا نتساءل: كيف فسر هيوم «الوجوب» الذي تتضمنه الأحكام الأخلاقية؟

الأحكام الأخلاقية، عند هيوم، هي ببساطة أحكام واقعية. وهذا معناه أن قضايا «ما ينبغي أن يكون» هي نوع من قضايا «ما هو كائن»

(1) Ibid, pp. 469 - 470.

وليست مستمدة منها. ولكن يثار تساؤل هنا له أهميته وهو: كيف تكون قضايا «ما ينبغي أن يكون» نوعاً من قضايا «ما هو كائن »؟ إن هيوم -كما نعرف- فيلسوف أخلاقي وصفي، وليس فيلسوفا معياريا، ومن ثم فإنه يذهب إلى أن الأحكام الأخلاقية؛ الأحكام التي تعبر عما ينبغي أن يكون، لا تجد تبريراتها في العقل، وإنما في «علم الطبيعة الإنسانية ». وتفسير ذلك أن فيلسوف الأخلاق يجب عليه عدم مجاوزة الواقع إلى تصور مثال أعلى يوجب إخضاع السلوك لمقتضياته؛ لأن مهمته تكمن فقط في ملاحظة المجتمع كما يبدو في الواقع ورصد نشاطه ليستخلص قوانينه، مقتديا في ذلك بالعالم الطبيعي الذي يقتنع بوصف الظواهر التي يدرسها وتقرير حالتها واستخلاص قوانين تفسيرها علّياً. وهذا يعني أن الأحكام الأخلاقية؛ الأحكام التي تتضمن «الوجوب» لا يصل إليها فيلسوف الأخلاق عن طريق محاولات ميتافيزيقية أو لاهوتية قبلية، بل يصل إليها عن طريق دراسته ووصفه وملاحظته للمجتمع كما يبدو في الواقع[1]. ويتضح مما سبق أن هيوم لا ينكر أن ثمة علاقة وارتباطا بين «ما هو كائن»، «وما ينبغي أن يكون »؛فقضايا ما ينبغي أن يكون هي نوع من قضايا ما هو كائن. بمعنى أن الأحكام الأخلاقية التي تتضمن الوجوب يصل إليها فيلسوف الأخلاق من دراسته للمجتمع.

الدليل الخامس: الحكم على أخلاقية الأفعال الإنسانية من معرفة الوقائع الخاصة بهذه الأفعال:

يرى الفلاسفة العقليون أنه لكي نصف فعلاً من الأفعال بأنه فعل

(1) انظر في ذلك: د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 219.

أخلاقي، ينبغي أن نضع في اعتبارنا كل العلاقات والظروف والملابسات والأحوال الخاصة بالشخص الذي صدر منه الفعل. إنه يجب علينا -في رأيهم- معرفة جميع الوقائع الخاصة بالفعل حتى نصفه بأنه فعل أخلاقي. وقد تبدو هذه العملية مكافئة تماماً للعملية التي يحدد بها علماء الهندسة نسب الخطوط في أي مثلث عن طريق فحص العلاقات من أجزائه.

ولا ينكر هيوم القول بأنه لا بد أن نكون على وعي كامل بالعلاقات الأخلاقية، والظروف والملابسات والأحوال الخاصة بالشخص الذي صدر منه فعل من الأفعال. لكنه يرى أننا حين نعرف هذه العلاقات والظروف، فإننا لا نستطيع أن نستنتج منها وحدها العلاقات الأخلاقية على نحو ما يفعل علماء الهندسة حين يستنتجون العلاقات الهندسية من غيرها. إن كل ما يحدث هو أن العقل يفرز الوقائع وتحليل الموقف، فنقف على ظروف وملابسات الفعل، ثم نستدعي العاطفة لكي تثير انفعال الاستحسان أو الاستهجان. العاطفة هي التي تقول لنا إن هذا الفعل فاضل فنستحسنه، وتقول لنا إن ذاك الفعل ليس فاضلا فنستهجنه، ومن ثم نرضى عنه في الحالة الأولى ونلومه في الحالة الثانية[1]. وهذا يعني أننا لا نستدل، كما يفعل علماء الهندسة، على علاقة مجهولة من علاقات معروفة؛ لأننا أمام أمر من أمور الواقع، لكنه ليس موضوعا للعقل، بل هو موضوع للشعور موجود فينا لا في الموضوع.

الدليل السادس: العقل لا يهتم إلا بالوسائل والغايات النسبية:

يرى هيوم أنه لا يمكن على الإطلاق تفسير ومعرفة الغايات القصوى

(1) د. إمام عبدالفتاح، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991. ص172.
- انظر أيضاً: Hume, ATreatise,vol. II, p. 293.

أو البعيدة للأفعال الإنسانية عن طريق العقل، بل يمكن الحكم عليها بواسطة العاطفة أو الشعور. فإذا سألنا شخصاً: لماذا يمارس الرياضة؟ فإنه قد يجيب لأنه يريد أن يحافظ على صحته. وإذا سألناه : ولماذا تريد المحافظة على صحتك؟ فإنه قد يجيب لأن المرض شيء مؤلم. وإذا سألناه: ولماذا تكره الألم ؟ فقد تكون إجابته: لأنني أكرهه. السؤال هنا يتوقف، لأنه لا يمكن أن نبرر عقليا كراهية الألم، وإنما العاطفة وحدها أو الشعور، هو الذي يستطيع تبرير ذلك. وهكذا الحال في الأفعال الأخلاقية، لا تبرر بالعقل، بل بالعاطفة والشعور[1].

غير أن هذا الدليل في نظر بعض الباحثين دليل ضعيف، ويبدو ضعفه واضحاً إذا ما قلنا أن أية سلسلة من الاستدلال حين نعود بها إلى الوراء راجعين إلى مقدماتها الأولى بحيث نصل إلى مقدمة لا سبب لها؛ بمعنى أننا لا نستطيع أن نذكر أي قضية أخرى يمكن أن نستنبط منها هذه المقدمة، هذا الموقف لا يدل على أن المقدمة الأولى التي انتهينا إليها لا بد أن تكون مقدمة لا عقلية (أو عاطفة بلغة هيوم). وبالتالي فإن عودة هيوم من الوسائل والغايات إلى غاية مطلقة لا تكون وسيلة لشيء آخر لا يعني أن هذه الغاية المطلقة لابد بالضرورة أن تكون غاية عاطفية. صحيح أن ذلك قد يحدث، لكن صحيح أيضاً أننا قد نقبل هذه الغاية المطلقة، لأن العقل هو الذي يدركها ويحتمها. ومن هنا فإن تفسيرنا للسلوك بهذه الطريقة التي تجعلنا نرتد إلى غايات هي قيمة في حد ذاتها وليست وسيلة لتقييم شيء آخر قد يعتمد على إدراكنا العقلي لطبيعة هذه الغايات[2].

---

(1) المرجع السابق، ص 172. وانظر أيضاً: Hume, Enquiries.., p. 293.

(2) المرجع السابق، ص 172.

كما يوجه «توماس ريد» نقداً إلى هذا الدليل مؤداه أن القول بأن الفضيلة غاية قصوى لا يمكن معرفتها عن طريق العقل، بل عن طريق العاطفة والوجدان، هو أمر يناقض الحقيقة. ويستشهد على ذلك بأن الإنسان يمكن أن يفعل انطلاقا من فضيلة العرفان بالجميل بوصفها غاية قصوى، بيد أن العرفان بالجميل يتضمن حكماً واعتقادا، ومن ثم فهو يعتمد على الملكات العقلية. وقد يفعل الإنسان انطلاقا من فضيلة احترام شخصية ذات قيمة، لكن هذا الاحترام يتضمن بالضرورة حكماً عن القيمة في الشخص، ومن ثم فإنه يعتمد على الملكات العقلية[1].

خلاصة القول: لقد قدّم هيوم أدلة كان يهدف من ورائها بيان أن التمييزات الأخلاقية ليست مستمدة من العقل وحده، أو قل بتعبير آخر بيان أن العقل وحده ليس أساسا، أو مصدراً للأخلاق. ويتضح من هذه الأدلة أن هيوم قد تغلغل في الحقائق التي يجسدها المذهب العقلي الأخلاقي.ولذا فإن السؤال الذي ينبغي أن يثار الآن هو: ما الطريق، إذن، إلى معرفة الأخلاق من وجهة نظر هيوم؟ أو بتعبير آخر ما مصدر الأخلاق أو ما هو الأساس الذي تقوم عليه من وجهة نظر هيوم؟

***

(1) Reid, T., Essays on the Active Powers of Man, ed. By Baruch, A. Brody, Cambridge, Massachusetts and London, The M.I.T press, 1969.p.463.

الفصل الثاني

الوجدان مصدرا أساسيا للأخلاق

السلوك الإنساني يجب أن يعتمد على شيء لديه قوة حث الإنسان أو دفعه إلى الفعل. وبالتالي إذا أردنا أن نبرهن على أن السلوك الأخلاقي يعتمد على العقل، يجب علينا أن نبين أن العقل لديه هذه القوة. بيد أن العقل ليس لديه هذه القوة، كما بينا في الفصل السابق، ومن ثم فإنه ثمة تساؤلا يثار هو: هل وقف هيوم عند هذه النتيجة السالبة بحيث يظن ظان أنه لا فرق بينه وبين الشكاك الذين يرون أنه لا أساس للأخلاق؟ يقول زكي نجيب «هيوم يصر على أساس يقيم عليه الأخلاق؛ لأنه لا يقر الشكاك على وجهة نظرهم القائلة بألا أساس للأخلاق، وأن لكل فرد أن يفعل ما يشاء ويهوى، فلئن كان إنكاره أن يكون «العقل» سندا للأخلاق ومصدرا لها مما يؤيد الشكاك في وجهة نظرهم هذه، فهو لا يريد أن يترك الأمر عند هذا الإنكار حتى لا يُعد واحداً منهم. فإذا لم يكن «العقل» عنده هو أساس الأخلاق فليلتمس هذا الأساس في جانب آخر من الطبيعة الإنسانية »[1]. ترى ما هو هذا الجانب الآخر من الطبيعة الإنسانية الذي يكون أساسا ومصدرا للأخلاق؟

قلنا في الفصل السابق إن نظرية هيوم الأخلاقية ترتبط بنظريّته المعرفية، ومجمل هذه النظرية أن إدراكات العقل الإنساني تنحل بأسرها ومن تلقاء ذاتها إلى «انطباعات» و«أفكار» . والأفكار ليست إلا نسخاً

(1) د. ز كي نجيب، ديفيد هيوم.. ص 144.

للانطباعات، ومن ثم فإن هيوم حين «يلتمس في الطبيعة الإنسانية أساسا للأخلاق يحاول ألا يخرج عن حدود مذهبه بأن ليس ثمة عند الإنسان إلا «انطباعات حسية» و «أفكار» . ولذلك نراه يبحث عن أساس للأخلاق بحيث لا يتناقض مع مذهبه الرئيسي، وهذا لا يكون -بطبيعة الحال- إلا إذا كانت أفكارنا الأخلاقية - كغيرها من الأفكار- صورا لانطباعات حسية »[1] ترى ما هو هذا الأساس؟

أولاً: الحاسة الخلقية Moral Sense

استخدام هيوم لمصطلح «الحاسة الخلقية »، يعني استمراره في متابعة عرف موجود -من قبله- في فلسفة الأخلاق؛ فقد استخدمه شافتسبري shaftesbury (1617 - 1713) وهاتشيسون Hutcheson (1693-1747). لكن هل معنى ذلك أن هيوم يستخدم هذا المصطلح بنفس المعنى الذي كان موجوداً عند هذين الفيلسوفين بحيث لا يكون هناك فرق بينه وبينهما؟ يختلف مدلول الحاسة الخلقية عند «شافتسبري» و«هاتشيسون» عن مدلول حواسنا الخمس المعروفة، فوظيفة هذه الحواس إدراك أعراض المحسوسات، أما الحاسة الخلقية فوظيفتها إدراك خيرية الأفعال وشريتها وإصدار أحكام تقيّم هذه الأفعال، وهذه الحاسة قوة باطنية يولد الإنسان -دون الحيوان- مزودا بها. وهي تميز بطبيعتها بين الخير والشر، فتغرى صاحبها بفعل الخير وتحمله على تجنب الشر، دون انتظار الجزاء، من نفع أو ضرر، لذة أو ألما[2].

(1) المرجع نفسه، ص 144.

(2) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 339.

ولقد رفض شافتسبري وهاتشيسون رد الأخلاق إلى وجدان اللذة والألم، ورفضا تعليقها على أنانية الإنسان[1]. ويمكن القول بأن الدافع الذي دفعهما إلى ذلك هو النتائج التي توصل إليها «هوبز» ؛ فلقد حاول هوبز إيجاد مذهب أخلاقي يقوم على أساس مادي دقيق وعلى افتراض دوافع أنانية بصورة خالصة. لقد افترض حالة أطلق عليها اسم «حالة الطبيعة» State of Nature، الناس فيها أنانيون بطبيعتهم، يتنازعون باستمرار، بسبب التنافس بينهم، وعدم ثقة بعضهم ببعض، وحبهم للشهرة[2]. في تلك الحالة لا يكون الناس متساوين في القوة، وبالتالي فإن الإنسان الضعيف يمكن أن يقتل القوى عن طريق الحيلة والدهاء. لا شيء خطأ في تلك الحالة، ولا وجود لإلزام، ولا لمبادئ أخلاقية، ولا لفكرة الحق والعدالة واللاعدالة، وذلك لعدم وجود قانون[3]. وينتج عن ذلك أن تلك الحالة تتسم بأن الناس يعيشون في خوف مستمر وصراع دائم، والخطر يحيط بهم في كل مكان، ولذا يصفها هوبز بأنها «حالة حرب الكل ضد الكل».

ويرى هوبز أن الناس إذا أرادوا الخروج من «حالة الطبيعة» يجب عليهم تأسيس قوة مشتركة لتدعيم إبرامهم لاتفاقية السلام، وحيثما توجد هذه القوة العامة المشتركة تكون لديهم القدرة على أن يثق الواحد منهم بالآخر. وتتمثل هذه القوة في شخص أو في مجموعة أشخاص، وتقوم هذه القوة بردع كل من يحاول الخروج عن معاهدة عدم العدوان ومعاقبته. وهكذا

(1) المرجع نفسه، ص 339.

(2) Hobbes, T., Leviathan, Oxford, 1909. p. 96.

(3) Sidgwick, H., Outlines of the history of ethics, Boston: Boston Univ. Press, 1886. p. 185.

يتغير الموقف ويحل المجتمع المدني المنظم محل حالة الطبيعة، وعندئذ يتحقق للناس الأمن الذي يجعل الصناعة ممكنة، والصناعة بدورها تحقق الرخاء.

خلاصة ما سبق هي تقرير هوبز أن الإنسان في حالته الأولى، أو قل بفطرته أناني، تحكم أفعاله الأنانية وحب الذات، وهو ينفر من الاجتماع بغيره، ويهدف إلى حفظ حياته وإشباع رغباته.ويمكن القول بأن كثيرًا من فلاسفة الأخلاق في العصر الحديث الذين جاءوا بعد هوبز قد هاجموا المبادئ الأساسية التي أقام عليها مبدأه الأخلاقي، ومن هؤلاء «شافتسبري» و «هاتشيسون ». فقد ذهب شافتسبري إلى القول بأن التفسير الذي قدمه هوبز لا يكون صحيحا إلا في حالة واحدة وهي إذا نظرنا إلى الإنسان على أنه فرد منعزل يعيش بمفرده. بيد أن الإنسان لا يعيش بمفرده، ويجب أن ننظر إليه في علاقته بالنسق الكبير أو المجموع الذي يكون جزءا منه، ويكون الإنسان «خيراً» عندما ينظم دوافعه وميوله حتى يستطيع تحقيق خير المجموع الذي ينتمي إليه[1].

ويؤكد شافتسبري «أن الموجودات البشرية تملك عواطف هدفها تحقيق خير المجموع، ويطلق عليها «العواطف الطبيعية». وتملك أيضاً عواطف خاصة تنـزع إلى تحقيق خير الفرد، ويطلق عليها «عواطف خاصة ذاتية»، وتتمثل في حب الحياة والرغبة الجسدية والمصلحة الذاتية. كما أنها تملك إلى جانب النوعين السابقين «عواطف غير طبيعية »، وهي عواطف لا تميل إلى تحقيق خير المجموع، ولا تميل إلى تحقيق خير الفرد، ويندرج تحتها الدوافع

(1) Ibid, pp. 186 - 187.

– قارن: د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣٤٧.

الشريرة والدوافع التي تنشأ عن العادات الهمجية والخرافات»[1]. وإذا كانت العواطف الطبيعية قوية حققت لصاحبها السعادة، وفقدانها يسبب له البؤس والشقاء. كما أن امتلاك العواطف الخاصة الذاتية القوية بؤس وشقاء، وأن امتلاك عواطف غير طبيعية هو أيضاً بؤس وشقاء.

ويترتب على ما يراه «شافتسبري» أن هناك تناغما طبيعياً بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة؛ فمتى حقق الفعل خيراً لصاحبه ويتعارض مع خير المجتمع كان شراً، ومتى حقق لصاحبه خيراً دون أن يتعارض مع مصالح المجتمع الإنساني كان خيراً[2]. ومتى تحقق هذا التناغم بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة لن تكون ثمة حاجة إلى ما رآه هوبز من قبل؛ أقصد لن تكون هناك حاجة إلى تأسيس مجتمع سياسي.

ويذهب «هاتشيسون» إلى أن الخير الأخلاقي يختلف عن الخير الطبيعي؛ فالخير الطبيعي يرتبط ارتباطا وثيقا باللذة والمنفعة، فهو إما أن يكون علة لها أو وسيلة لتحقيقها. أما الخير الأخلاقي فإنه لا يرتبط باللذة والمنفعة؛ فهو على حد تعبيره «فكرتنا عن خاصية نعيها في أفعال تنال استحسانا وتلازم رغبة الفاعل في السعادة»[3] ومن ثم يكون الفعل خيراً من الناحية الأخلاقية لأنه يمتلك خاصية تثير لدينا الاستحسان، ويكون الفعل شراً من الناحية الأخلاقية لأنه يمتلك خاصية تثير لدينا الكراهية والاستهجان. ويرفض «هاتشيسون» أي محاولة لرد ما هو أخلاقي إلى الخير الطبيعي، ويرفض بالتالي تفسير الأحكام الأخلاقية

(١) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ٣٤٨.

(2) Raphel, The Moral Sense, p. 18.

(٣) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٣٥٦.

بوصفها تعبيرات غير مباشرة عن دوافع أنانية، ويرفض رد الأخلاق إلى حب الذات، وفي ذلك إبطال لمذهب هوبز الأناني الذي رد تصرفات الإنسان إلى المنفعة الفردية.

وثمة ثلاث قضايا أساسية يؤكدها «هاتشيسون»، وتعتبر دعامة أو أساس مذهبه الأخلاقي. أولها أننا نملك دوافع «الأريحية» التي تبدو في تحقيق الخير للآخرين، دون أن تدفعنا مصلحة أو منفعة شخصية. فنحن نرغب سعادة الآخرين بوصفها غاية لا بوصفها وسيلة فقط لسعادتنا، فنرغب، مثلاً، أن تكون أسرتنا وأصدقاؤنا ووطننا سعداء دون أن تدفعنا إلى ذلك منفعة ذاتية. يضاف إلى ذلك أن استجابتنا للأفعال التي يتم فعلها من إرادة خيرة حقيقية تختلف تماماً عن استجابتنا للأفعال التي يتم فعلها من مصلحة ذاتية. وثاني القضايا التي يؤكدها «هاتشيسون» هي أننا نملك حاسة خلقية، وهي كامنة في طبائع البشر، أو بعبارة أخرى هي طبيعية في نفوس البشر، وإن لم تكن فطرية بالمعنى الذي ذهب إليه أصحاب المعاني الفطرية. وهي ترادف ما نسميه اليوم بالتعاطف الوجداني الذي يشركنا في مسرات الآخرين وأحزانهم. وتقوم هذه الحاسة بوظيفتها تلقائياً دون أن تفتقر إلى من يدربها على ذلك، ومعنى ذلك أنها لا تنشأ عن عرف اجتماعي أو تعليم؛ فالعرف لا يخلق ملكة جديدة وإن جاز أن يساعدها على تأديته وظيفتها، والتعليم قد يمكننا من أن ندرك خواص الأشياء التي لا توجد لدينا حواس لإدراكها. أما ثالث القضايا التي يؤكدها «هاتشيسون» فهي أن الحاسة الخلقية لا تتميز عن الأريحية، بل يبدو أنهما في أكثر الحالات شيء واحد، وقد تيسر الخلط بينهما عنده؛ لأنه يجمع في مذهبه بين الحواس والرغبات والأهواء والمشاعر حتى يكاد لا يميز بين مدلولات هذه الألفاظ[1].

(1) المرجع نفسه، ص 356.

وإذا كان هدف أنصار الحاسة الخلقية (شافتسبري وهاتشيسون) هو عدم رد الأخلاق إلى وجدان اللذة والألم، فهل اتفق هيوم معهم في ذلك؟

الحاسة الخلقية -كما يرى هيوم- تنطبع بمؤثرات اللذة والألم، فعندنا نقول لماذا يكون فعل من الأفعال أو خلق معين أو سلوك فاضلا أو غير فاضل، فإن إجابة هيوم هي لأنه يسبب لذة أو ألما من نوع معين [1]؛ فالفعل الفاضل يولد لدينا شعوراً بالرضا والإعجاب، والفعل غير الفاضل يولد لدينا شعوراً بالضيق والاستهجان. وهذا يعني أن الإحساس بالفضيلة ليس شيئاً سوى الشعور برضا من نوع معين ينشأ من تأمل فعل أو خلق أو سلوك معين، ويكون هذا الإحساس ما نبديه من ثناء أو إعجاب. والإحساس بالرذيلة ليس شيئاً سوى الشعور بضيق ينشأ من تأمل فعل أو سلوك أو خلق معين. ويكون هذا الإحساس ما نبديه من نفور واستهجان.

والأمر هنا لا يختلف عن نظرتنا إلى الأحكام الجمالية؛ فحينما يولد موضوع من الموضوعات لذة في الشخص الذي يتأمله، ينعته بأنه جميل، وحينما يولد فيه ألما وضيقا، ينعته بأنه ليس جميلاً. [2]

يتضح مما سبق أننا نميز الفضيلة عن طريق اللذة، ونميز الرذيلة عن طريق الألم، وذلك يعني أن «الأخلاق موضوع للشعور أكثر من كونها موضوعا للحكم» [3] ، ومن ثم تكون الأحكام الأخلاقية من شأن الشعور والوجدان، وليست من شأن العقل. وينجم عن هذا أن الخير

(1) Hume, A Treatise, v. 111, p. 471.

(2) Ibid, p. 471.

(3) Ibid, p. 470.

والشر أصبحا - من وجهة نظر هيوم - إحساسا معيناً باللذة أو إحساسا معيناً بالألم، أو هما مقولتان أساسيتان في الطبيعة الإنسانية أو لونان من الانطباعات الحسية التي تطبع فينا حاسة مستقلة بذاتها عن سائر الحواس هي الحاسة الخلقية، ندرك بها ما هو خير وما هو شر، كما ندرك الألوان بالعين والأصوات بالأذن »[1].

ويترتب على ما سبق ثلاث مشكلات هامة؛ المشكلة الأولى هي: إذا كان هيوم قد نظر إلى الخير والشر على أنهما مرادفان للذة والألم، فهل يعني ذلك أنه من أنصار مذهب اللذة الأناني مثل هوبز؟ أما المشكلة الثانية فهي: إذا كان هيوم قد اعترض على المذهب الذي يرى أن هناك مقاييس أبدية عقلية للصواب والخطأ؛ لأنه إذا ارتبطت الأخلاق باستمرار بهذه المقاييس، فإنه من الممكن أن تصبح المادة اللاحية فاضلة أو غير فاضلة، نقول إنه من الممكن أن يعترض البعض على هيوم بطرية مماثلة عندما يحدد الفضيلة والرذيلة عن طريق اللذة والألم؛ لأنه إذا حددنا الفضيلة والرذيلة عن طريق اللذة والألم، فإن هاتين الصفتين يجب أن تنشآ من إحساسات، وبالتالي يمكن أن يصبح الموضوع - سواء كان حياً أو لاحياً، عاقلاً أو غير عاقل خيراً من الناحية الأخلاقية أو شريرا شريطة أن تكون لديه القدرة على أن يولد لذة أو ألما، أو يثير رضا أو سخطا. أما المشكلة الثالثة فهي: إذا كان معيار الخير والشر هو اللذة والألم، فكيف ننسب قيمة أخلاقية إلى الفعل وإلى السلوك؟ ألا يؤدي ربط الخير والشر باللذة والألم إلى عدم اتفاق الناس على وجود قواعد أخلاقية كلية ثابتة؟

(1) د. زكي نجيب، ديفيد هيوم، ص 145.

ويبدو أن هيوم قد انتبه إلى تلك المشكلات الثلاث، وحاول إيجاد حل لها. ويمكن القول بأن حله للمشكلة الأولى يتمثل في إدخاله مفهوما هاما إلى فلسفته الأخلاقية؛ هذا المفهوم هو التعاطف أو المشاركة الوجدانية Sympathy، ترى ما عساه أن يكون هذا المفهوم ؟ يقول هيوم «ليست هناك خاصية للطبيعة الإنسانية ملحوظة في ذاتها وفي نتائجها أكثر من الميل الذي يكون لدينا لأن نشارك الآخرين وجدانيا وأن نستقبل ميولهم ومشاعرهم عن طريق التواصل، مهما كانت مختلفة ومناقضة لميولنا ومشاعرنا »[1]. ويقرر هيوم أن مشاركة الآخرين وجدانيا ليست أمراً واضحاً لدى الأطفال فحسب، بل هو أمر جلي وواضح أيضاً لدي أناس ذوي حكم وفهم عظيمين، يجدون أنه من الصعب إتباع عقلهم أو ميولهم في معارضة ميول أصدقائهم وأخلائهم[2].

والدور الذي ينسبه هيوم إلى التعاطف في الأخلاق لا يقل أهمية، في واقع الأمر، عن أهمية الدور الذي ينسبه إلى الاعتقاد في مجال الفهم؛ فالاعتقاد شعور في الذهن يميز بفضله بين الأفكار التي تنطوي عليها أحكامنا وبين أوهام الخيال. وثمة تشابه بين الاعتقاد والتعاطف؛ فالاعتقاد ليس في ذاته انطباعا أو فكرة، والتعاطف ليس في ذاته عاطفة. وكما أن الاعتقاد لا يدخل في اعتبارنا عند تصنيفنا للأفكار والانطباعات، فكذلك التعاطف لا يدخل في اعتبارنا عند تصنيفنا للعواطف المختلفة [3]. إن التعاطف بمثابة نزعة فينا إلى مشاركة الآخرين في ميولهم ومشاعرهم حتى وإن

(1) Hume, ATreatise.., V. II, p. 316.

(2) Ibid, P. 316.

(٣) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص ٠٣٢.

تعارضت مع ميولنا ومشاعرنا. كما أن له دوراً غير مباشر يتمثل في أنه شرط لعواطفنا الشخصية؛ إذ أنه المصدر الرئيسي للتمييزات الأخلاقية، وأيا كانت الدوافع التي تحركنا وتدفعنا - الاعتداد بالذات والطموح وحب الاستطلاع...- فإن روحها أو المبدأ الحي لها جميعاً هو التعاطف[1]. ونحن نشعر بالتقدير والحب والشجاعة والكراهية والاستياء عن طريق التواصل أكثر من أن نشعر بها عن طريق ميلنا الطبيعي. ويمكن القول، بالتالي، إن التعاطف هو بمثابة المشاركة الوسط العدل الذي تتقدم به الطبيعة لتوائم بين جميع عواطفنا ونزوع الأنانية فينا وبين مطالب الفضيلة الأخلاقية بكل ما تحمله من معاني السمو وتفضيل خير الجماعة على خير الفرد. وبذلك نرى أن هيوم قد أفلت من إسار الأنانية[2].

وثمة علاقات تلعب دوراً هاما في عملية التعاطف؛ منها علاقة العلية؛ فنحن عندما نتعاطف مع الآخرين نكوّن فكرة في عقلنا، هذه الفكرة تتجلى وتظهر في الخارج عن طريق آثار، وعلامات، أو إشارات تظهر على الوجه. ثم تتحول هذه الفكرة في الحال إلى انطباع وتكتسب درجة من القوة والحيوية لتصبح العاطفة الخالصة ذاتها وتولد عاطفة مكافئة تشبه أي عاطفة أصلية[3]. وبجانب علاقة العلية توجد علاقة أخرى وهي علاقة «التشابه »، ولها أيضاً دور هام في عملية التعاطف. فالطبيعة تكشف، كما يرى هيوم،عن تشابه كبير بين جميع المخلوقات حتى إننا لا نلاحظ مطلقاً أي عاطفة أو مبدأ في الآخرين غير موجود فينا، ويظهر التشابه في بنية

(1) Hume, A Treatise, vol. 11, p. 363.

(2) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 267.

(3) Hume, A Treatise, v 11, p. 317.

العقل وبنية الجسم؛ فمهما اختلفت الأعضاء في الشكل والحجم فإن بنيتها وتكوينها واحد. ويظهر التشابه أيضاً في الطبائع والموطن واللغة. ويساهم التشابه بصورة كبيرة في أنه يجعلنا نعرف عواطف الآخرين ومشاعرهم ونشاركهم فيها. وإلى جانب علاقتي العلية والتشابه نجد علاقة ثالثة هي علاقة «التجاور »؛ فعواطف الآخرين ومشاعرهم يكون لها تأثير ضئيل علينا إذا كانوا على مسافة بعيدة منا[1]. وهذا معناه أن التعاطف مع الآخرين يكون قوياً إذا كانوا قريبين منا، وليسوا على مسافة بعيدة منا.

ويتبين مما سبق أن العلية، والتشابه، والتجاور علاقات أساسية وضرورية لعملية التعاطف؛ فبداية هذه العملية هي الاعتقاد في وجود شعور يخص شخصاً ما، وهذا الاعتقاد هو نتيجة استدلال علّي من معطيات تؤلفها الإشارات الخارجية في شد أزر إشارات أخرى ترتبط ارتباطا علّياً بالشعور المشار إليه بوصفه آثاره المألوفة. والتشابه والتجاور يستطيعان تحويل فكرة من الأفكار إلى انطباع من الانطباعات.

وإلى جانب تلك العلاقات الثلاث نجد علاقات أخرى ثانوية تتمثل في صلة الدم (القرابة) والتعليم والعادة. وعندما تتحد جميع هذه العلاقات معاً، تجعلنا نتصور عواطف الآخرين ومشاعرهم بطريقة قوية وأكثر حيوية، أو قل بعبارة أخرى عندما تتحد هذه العلاقات معاً يكون التعاطف قوياً وأكثر حيوية. ولكن كيف يتم التعاطف؟

يرى هيوم أنه عندما نشارك الآخرين وجدانيا في عواطفهم ومشاعرهم، تظهر هذه العواطف والمشاعر أولاً في عقلنا كأفكار خالصة،

(1) Ibid, p. 318.

ونتصور أنها تخص شخصاً آخر تماماً كما نتصور أي أمر من أمور الواقع. وبعد ذلك تتحول هذه الأفكار إلى انطباعات؛ أي أنها تتحول إلى عواطف ومشاعر مماثلة. ويمكن توضيح ذلك بمثال يذكره هيوم يقول فيه: عندما أحضر أي عملية من العمليات الجراحية المخيفة والمرعبة، سيكون لإعداد الآلات ووضع الضمادات... إلخ، مع كل علامات القلق والهم التي تظهر على المريض أثر كبير عليّ، ويثير ذلك عاطفتي الشفقة والخوف[1]. ولكي تصبح المسألة أكثر وضوحا نقول إنه عندما نرى علامات جسدية معينة في شخص آخر، فيستدعي ذلك عندنا «فكرة» عاطفة معينة ترتبط بتلك العلامات الجسدية، ثم تستثير هذه «الفكرة» العاطفة نفسها التي تكون «الفكرة» صورتها الذهنية، وبذلك تنشأ عند الرائي نفس العاطفة التي يتأثر بها الشخص المرئي؛ فإذا كان الشخص المرئي مرحا نشأت عند الرائي عاطفة المرح.. إلخ[2].

ونحب أن نلفت النظر إلى أن التعاطف عند هيوم لا يعني الحنو أو الشفقة، بل هو بالأحرى ميل لمشاركة مشاعر الآخرين، وبذلك لا يكون بديلاً للأريحية أو للغيرية، مع إنه يمكن أن يولد الأريحية، فمن حيث إنني أشارك الآخرين في مشاعرهم، وسعادتهم، وبؤسهم، فإن هذه المشاركة تهمني. فأنا أرغب سعادتهم بنفس الطريقة التي أرغب بها سعادتي. ومن ثم فإن هيوم لا ينظر إلى الأريحية مثل شافتسبري وهاتشيسون على أنها عنصر أساسي معطى في الطبيعة الإنسانية، بل يفسرها بأنها تنشأ من التعاطف ذاته.

---

(1) Ibid, p. 358.

(2) د. زكي نجيب ، ديفيد هيوم، ص 138.

والنتيجة التي نود تأكيدها هي أنه عن طريق التعاطف، عندما يرى شخص شخصاً آخر يخبر لذة أو ألما، فإنه يكوّن فكرة عن مشاعره ووجداناته. هذه الفكرة تزداد وضوحا كلما استمر في ملاحظتها، حتى إنها تولد انطباعا فعلياً عن اللذة أو الألم يشعر به؛ بمعنى أن لذة الشخص الآخر أو ألمه يصبح لذته وألمه هو. عن طريق التعاطف إذن يصبح الناس مهتمين بالسعادة ويبحثون عن خير عام مشترك.

وبذلك يمكن القول بأن هيوم ليس من أنصار مذهب اللذة الأناني مثل هوبز وغيره. إن عالم هيوم ليس، في واقع الأمر ، عالما من ذرات بشرية تنشطر بالتبادل ، بل هو عالم التجربة العادية التي ترتبط فيها الموجودات البشرية بعضها ببعض بدرجات متنوعة من علاقات متبادلة[1].

وبالنسبة للمشكلة الثانية وهي أنه إذا حددنا الفضيلة والرذيلة عن طريق اللذة والألم، أفلا يؤدي ذلك إلى أن يصبح أي موضوع، سواء كان حياً أو لا حياً، عاقلاً أو غير عاقل، خيراً من الناحية الأخلاقية أو شريرا شريطة أن تكون لديه القدرة على أن يثير رضا أو سخطا، أو يولد لذة أو ألما؟ لقد كان هيوم على وعي بهذه المشكلة وحاول أن يقدم لها حلا. والحل الذي يقدمه يتمثل في قوله بأننا ندرج تحت مصطلح اللذة إحساسات تختلف بعضها عن بعض أتم الاختلاف ولا تكون متشابهة: فمقطوعة موسيقية جيدة good وزجاجة من النبيذ الطيب good يسببان لذة بصورة متكافئة، وفضلا عن ذلك فإن جودتها لا تتحدد إلا عن طريق اللذة، لكن هل نقول بناء على ذلك أن النبيذ يسبب انسجاما، وأن الموسيقى

---

١ فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ترجمة د. محمود سيد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة) ٢٠٠٥ ص ٣٢٤.

ذات مذاق طيب؟ ويمكن أن نقول بصورة مماثلة إن موضوعا من الموضوعات اللاحية وسلوك أو فعل شخص من الأشخاص قد يسببان شعوراً بالرضا. لكن الرضا في الحالتين من نوع مختلف تماماً. فالرضا الذي تسببه الأفعال الإنسانية يجعلنا نمدح أو نستهجن دون أن نضع في اعتبارنا مصلحتنا الخاصة؛ فنحن نمدح ونقدر ونحترم صفات العدو الجيدة مع إنها قد تكون ضارة بالنسبة لنا[1]. وهذا معناه أن الفضيلة لا تنسب إلى الموضوعات اللاحية، بل تنسب إلى الأفعال والسلوك.

أما بالنسبة للمشكلة الثالثة؛ وهي كيف ننسب قيمة إلى الأفعال وإلى السلوك إذا كان معيار الخير والشر هو اللذة والألم؟ وهل يكون هناك وجود لقواعد كلية عامة يمكن أن يتفق عليها جميع الناس؟ فإن هيوم يرى أن وصفنا لفعل من الأفعال بأنه فعل خير أو وصفنا لفعل من الأفعال بأنه شر، لا يعني أن هذا الفعل أو ذاك يملك خاصية تنتمي إليه باستقلال عن الأشخاص الذين يلاحظونه. ليس امتلاك فعل ما خاصية معينة هي التي تجعله خيراً أو شريرا. وهذا معناه أن الأفعال لا تكون خيرة في ذاتها ولا تكون شريرة في ذاتها، ولكننا في ظروف معينة نستحسنها ونصفها بأنها خيرة أو شريرة. وهذا معناه أيضاً أن خيرية الأفعال وشريتها تتحدد عن طريق ردود فعل الناس، فنحن نقول إن كل إنسان يصف الفعل أو السلوك أو الخلق الذي يسبب له لذة بأنه خير عندما يتأمله، ويصف الفعل أو السلوك أو الخلق الذي يسبب له ألما بأنه شر عندما يتأمله.

وهذا يعني أن القضايا الخاصة بالخير والشر لا تشير إلا إلى الحالات

(1) Hume, A Treatise, Vol. 111, pp. 471 - 472.

الذاتية للأفراد الملاحظين،وينجم عن ذلك أن الخير وكذلك الشر ليسا خاصيتين موضوعيتين تنسبان إلى الأفعال والسلوك بصورة مستقلة عن ردود فعل الناس، مما يترتب عليه القول بأن القيم الأخلاقية عند هيوم «نسبية »، ومما يؤكد ذلك قوله «الجميل والأنيق ليسا، في الغالب، خاصيتين مطلقتين، بل هما خاصيتان نسبيتان، ولا يسببان لذة عن طريق أي شيء سوى ميلهما لإنتاج غاية ملائمة، وينتج هذا المبدأ، في حالات عديدة، مشاعرنا الخاصة بالأخلاق و عواطفنا الخاصة بالجمال أيضاً ». [1]

ويشير «ولترستيس» W.stace إلى مسألة قد تكون لها أهميتها هي أن القول بنسبية الأخلاق في العصر الحديث -سواء عند هيوم أم غيره- هو نتيجة مترتبة على التسليم بذاتية الأخلاق. ويرى أن سبب التسليم بالذاتية في الأخلاق هو قبول وجهة النظر الطبيعية عن العالم؛ لأن المذهب الطبيعي يذهب إلى أن القيم الأخلاقية لابد أن تخدم غرضاً ما. وما لم يكن هناك غرض إلهي أو كوني، فإن البديل الوحيد المتبقي هو أن وظيفة هذه القيم هي خدمة أغراض إنسانية، وهذه الأغراض هي التي تشكل في هذه الحالة الأساس المتين والوحيد لهذه القيم. وهذه النظرة هي المذهب الذاتي. وقد استنتج التفكير في العالم الحديث النسبية من الذاتية قائلاً إنه لو كانت الأخلاق تعتمد على الأغراض الإنسانية فسوف تختلف من إنسان إلى آخر، ومن جماعة بشرية إلى جماعة بشرية أخرى؛ ذلك لأن الأغراض الإنسانية تختلف من إنسان إلى آخر، ومن جماعة بشرية إلى جماعة بشرية أخرى[2].

(1) Ibid, p. 577.

(2) ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ص 302 - 303.

ولكن إذا كان هيوم قد ذهب إلى أن خيرية الأفعال وشريتها تتحد عن طريق ردود فعل الناس، وإذا كان قد ذهب أيضاً إلى أن كل إنسان يصف فعلاً أو سلوكا أو خلقاً يسبب له لذة أو شعورا بالمتعة بأنه خير، ويصف فعلاً أو سلوكا أو خلقاً يسبب له ألما بأنه شر، فهل معنى ذلك أنه يتفق مع الشكاك الذين يذهبون إلى القول بأن الأخلاق تتغير بتغير الأشخاص والأمم والعصور بحيث نستبعد تماما أن تكون هناك قواعد إنسانية كلية ثابتة يمكن أن يتفق عليها جميع الناس؟ لقد تنبه هيوم إلى هذه المسألة الهامة، وذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية نفسها فيها ما يميز بين الخير والشر، وإذا لم يكن الأمر كذلك، لما كان هناك اتفاق بين الناس جميعاً على معاني كلمات مثل: الشرف،والعار، والسمو، والدناءة...الخ، ولما رأيناهم يتفقون في مدح شيء وذم شيء آخر. وقد حاول، بالتالي، أن يقدم أسسا تبين أن هناك قواعد إنسانية ثابتة يمكن أن يتفق عليه جميع الناس. ترى ما هي هذه الأسس؟

أ- اختلاف الاستحسان عن الحب:

لا يربط هيوم خيرية الأفعال أو شريتها بالحب، بل يربطها بالاستحسان. وهناك فرق بين ربط خيرية الأفعال وشريتها بالحب وربطها بالاستحسان. ترى ما الفرق؟ الاستحسان - كما يرى هيوم - ينشأ من نظرة غير متحيزة إلى موضوع ما؛ أي أنه ينشأ عندما ننظر إلى شيء من الأشياء أو إلى فعل من الأفعال كما يكون في ذاته دون أن نضع في اعتبارنا مصلحتنا الخاصة[1]. ويترتب على ذلك أنه لا يستطيع شخص ما أن يقول إنه يستحسن شيئاً

(1) Hume, A Treatise, Vol .III, p. 462.

ما أو فعلاً ما إذا لم يستبعد من وجهة نظره كل ما يرتبط بمصالحه. ومتى استبعد الإنسان مصالحه الخاصة عندما ينظر إلى فعل ما أو سلوك ما، فإن الاتفاق في الشعور مع الآخرين قد يكون أمراً ممكنا. ويرى هيوم أن هذا الاتفاق هو جوهر الاستحسان. حقاً، إن هناك أشياء وأفعالا كثيرة قد ترضينا، ومن ثم نستحسنها إذا نظرنا إليها نظرة تخلو من الغرض؛ أي إذا نظرنا إليها بصورة مستقلة عن مصلحتنا واهتماماتنا الشخصية؛ فنحن نستحسن الصفات الجيدة للعدو، مثلاً ، على الرغم من أنها قد تسبب أذى وضررا لنا.

أما الحب فإنه يرتكز على شعور ذاتي محض، ولذا حينما يقول شخص من الأشخاص إنه يحب فعلاً ما أو سلوكا ما أو خلقاً، فإنه يضع في اعتباره مصالحه الشخصية، وبذلك لا تكون نظرته إلى الأفعال والسلوك والخلق نظرة تخلو من الغرض. ولا يربط هيوم خيرية الأفعال وشريتها بالحب، بل يربطها بالاستحسان، وينجم عن ذلك أن الاتفاق على القيم الأخلاقية قد يكون أمراً ممكنا؛ لأن أحكام القيمة يمكن أن تقاس عن طريق مقياس عام بالنسبة للجميع.

ونحب أن نلفت النظر هنا إلى أن ربط هيوم خيرية الأفعال وشريتها بالاستحسان وليس بالحب، يجعله يقترب من نظرية «المشاهد غير المتحيز »؛ تلك النظرية التي أكدها بوضوح «آدم سميت Smith A. (1723 - 1790) فيما بعد؛ وهي نظرية تذهب إلى أن المشاهد غير المتحيز ينظر إلى مصالح متكافئة على أنها ذات قيمة متكافئة، سواء أكانت بعيدة أم قريبة، سواء أكانت مصالحه هو أم مصالح عدوه. المشاهد غير المتحيز ينظر إلى الموقف ككل دون أن يضع في اعتباره مصالحه الذاتية، وذلك

نتيجة التعاطف أو المشاركة الوجدانية مع الآخرين الذي يعده كل من هيوم وآدم سميث أحد الدعائم الأساسية لفلسفتهما الأخلاقية.

ب- اطراد السلوك الإنساني:

يصرح هيوم بأنه «من الأمور المسلم بها بصورة كلية أن عمليات الأجسام الخارجية ضرورية،وأن في اتصال حركتها وفي جذبها وتماسكها لا توجد آثار للحرية »[1]. هذا معناه أن الموضوعات الخارجية تخضع للضرورة، ولا يمكن أن تحيد عن المسار الذي تتحرك فيه، وإذا لم نسلم بأن هذه الموضوعات ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا مطردا ومنتظما، فإننا لن نصل إلى فكرة العلة والمعلول. ولم يقف هيوم عند هذا الحد، بل يمضي خطوة أبعد، فيقرر أنه في «الحكم على الأفعال الإنسانية يجب أن نتجه إلى نفس القواعد التي نستدل بمقتضاها عندما نكون بصدد الموضوعات الخارجية» ، فإذا كان هناك مجرى عام للطبيعة في ظواهرها المختلفة، كالشمس والمناخ.. إلخ، فإن هناك أيضاً مجرى عاماً للطبيعة في الأفعال الإنسانية. فعلى الرغم من اختلاف البشر، فإن هناك صفات مشتركة بينهم، ومعرفة هذه الصفات ترتكز على ملاحظة اطراد في الأفعال التي تصدر عن الناس، ويشكل ذلك الاطراد الماهية الخالصة للضرورة[2].

ما نريد تقريره هو أن هيوم يؤكد أن الأفعال الإنسانية تخضع للضرورة نفسها التي تخضع لها ظواهر الطبيعة، أو قل إنها ترتكز على مبادئ تشبه المبادئ التي ترتكز عليها الموضوعات الخارجية؛ فنحن «إذا نظرنا إلى

(1) Ibid, v. 11, pp. 399- 400.
(2) Ibid, p. 402.

البشرية بناء على اختلاف الأجناس والأزمنة والحكومات والظروف، من الممكن أن نميز نفس الاطراد والعملية المنتظمة لمبادئ متبادلة؛ فالعلل المتشابهة تنتج معلولات متشابهة بنفس الطريقة كما هي الحال في الفعل المتبادل لعناصر الطبيعة وقوانينها»[1]. ولا نستطيع أن نتصور طريقة واحدة للإفلات من الحجة التي تقول إن الأفعال الإنسانية مطردة مثلها في ذلك مثل الموضوعات الخارجية، فطالما أن هذه الأفعال ترتبط ارتباطا وثيقًا بموقف الفاعل ومزاجه ودوافعه وظروفه، فلا نستطيع إنكار اطرادها وانتظامها.

بيد أن البعض قد يعترض على هيوم بالقول بأن الأفعال الإنسانية ليست مطردة ولا منتظمة ، والدليل على ذلك أن هذه الأفعال متقلبة وأن رغبات الإنسان مضطربة ومتغيرة؛ فليس هناك «شيء أكثر تقلبا من أفعال الإنسان، وليس هناك شيء أكثر اضطرابا من رغبات الإنسان، ولحظة واحدة تكفي لأن تجعل الإنسان يتغير ويدمر ما يكلفه العناء لإنشائه وتشييده»[2]. ويرد هيوم على هذا الاعتراض بقوله: «أياً كان تقلب وعدم انتظام الأفعال التي نقوم بها...، فإننا لا نستطيع أن نتخلص على الإطلاق من قيود الضرورة، وإذا كنا نتصور أننا نشعر بالحرية بداخلنا، فإن المشاهد يمكن أن يستدل بصورة عامة على أفعالنا من دوافعنا وسلوكنا، إذا كان يعرف كل ظروف وملابسات موقفنا ويعرف طبعنا ويعرف المنابع الأكثر سرية لتركيبنا وميلنا، وتلك هي الماهية الخالصة للضرورة »[3]. إن هناك ارتباطا وثيقا ويقينيا بين

(1) Ibid,Vol.II, p. 201.
(2) Ibid, Vol.III p. 403.
(3) Ibid, pp. 408 - 409.

أفعالنا، ودوافعنا، وطبائعنا، وظروفنا، وهو لا يقل في درجة يقينه وثباته عن الارتباط الموجود بين الظواهر الطبيعية الخارجية[1].

ويتضح مما سبق أن السلوك الإنساني مطرد ومنتظم، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن أن تكون هناك قواعد إنسانية ثابتة يتفق عليها جميع الناس. وإذا كان هيوم يؤكد أحيانا الاختلاف في الآراء الأخلاقية الموجودة في مجتمعات مختلفة، حيث نلاحظ أن هناك اختلافا في الذوق Taste في كل من الفن والأخلاق: فالمجتمعات المختلفة تتفق في استحسان البطولة والفطنة، غير أننا نجد أن مجتمعًا ما يجعل الوحشية متضمنة في البطولة أكثر من مجتمع آخر، أو يدرج الخداع والغش تحت مصطلح الفطنة، نقول إذا كان هيوم يؤكد الاختلاف في الآراء الأخلاقية، فإنه ينبهنا إلى أن هذا الاختلاف هو اختلاف ظاهري فقط، ويخضع هذا الاختلاف أيضاً لمبادئ مطردة ومنتظمة. وهذا التأكيد يعني تسليمه بوجود قواعد إنسانية عامة ثابتة يمكن أن يتفق عليها جميع الناس.

ثانيا: العاطفة Passion:

نود أن نشير في البداية إلى أن هيوم قد استخدم لفظ «العاطفة Passion» بالمعنى الذي شاع في عصره، وهذا المعنى يختلف عن المعنى المعروف الآن بين علماء النفس، إذ أستخدم اللفظ ليشمل كل صنوف الغرائز والدوافع النفسية، والميول، والرغبات، والانفعالات بالإضافة إلى ما يسمى اليوم «العواطف»[2].

---

(1) Ibid, pp. 401 - 404.

(2) د. زكي نجيب، ديفيد هيوم، ص 129.

رأينا فيما سبق أن هيوم جعل الحاسة الخلقية أساسا للأخلاق؛ أو أساسًا للتمييزات الأخلاقية، فهل وقف عند هذا الأساس، بحيث نقول إن الحاسة الخلقية تكفي من ثم لأن تقام عليها الأخلاق؟ يقول زكي نجيب «الحاسة الخلقية لا تكفي وحدها لدفع الإنسان إلى الفعل الخلقي؛ فلا يكفي أن أعلم -عن طريق هذه الحاسة الخاصة- أن الموقف الفلاني فضيلة لأدنو من فعله أو لأنفر منه، بل الذي يدفع الإنسان لفعل هذا وترك ذاك حافز آخر ليس هو على وجه الدقة الصفة الخلقية في الشيء أو في العقل والتي من أجلها يراد عمل الفضيلة ونبذ الرذيلة، فالحافز الذي يحفز الإنسان إلى الفعل، والصفة الخلقية المعينة التي تبرر العمل شيئان مختلفان؛ الأول حالة نفسية بحثها من شأن علم النفس، والثانية وحدها هي التي تعني بها النظرية الأخلاقية »[1]. لكن ما هي الدوافع التي تحفز الإنسان على العمل الخلقي؟ هذه الدوافع هي العواطف، فما عساها أن تكون من وجهة نظر هيوم؟

العواطف عند هيوم نوعان؛ النوع الأول هو «العواطف المباشرة» Direct Passions؛ وهي تلك التي «تنبعث في النفس انبعاثا مباشرًا من الخير أو الشر، أو من اللذة أو الألم »[2]. ومن أمثلتها: الرغبة، والاشمئزاز، والحزن، والسرور، والرجاء، والخوف، واليأس، والطمأنينة[3]. والنوع الثاني هو «العواطف غير المباشرة »؛ وهي تلك التي «تنبعث من الخير أو الشر، من اللذة أو الألم، بيد أنها تتميز بما يقترن بها من كيفيات أخرى»[4]،

(1) المرجع نفسه، ص 147.

(2) Hume, A Treatise, Vol.II p. 276.

(3) Ibid, p. 277.

(4) Ibid, p. 276.

ومن أمثلتها: الاعتداد بالنفس (الزهو)، والدعة، والطموح، والغرور، والحب، والكراهية، والحقد، والشفقة، والضغينة، والكرم[1]....

ويمكن أن نوضح ما يقصده هيوم بالقول بأن إحساس اللذة أو الألم مصاحب لكل عاطفة؛ فبدون هذا الإحساس لا تنبعث العاطفة في النفس. والانطباعات التي تنشأ مباشرة من اللذة أو الألم أو من الخير أو الشر هي «العواطف المباشرة». أما «العواطف غير المباشرة» فهي تستلزم علاقة الشيء الذي يبتعثها بالنفس المنبعثة فيها؛ فعندما نتأمل منزلاً جميلاً، مثلاً، فإن جماله يولد لذة في النفس، وتنشأ العواطف المباشرة عن هذه اللذة؛ التي تتمثل في الرغبة فيه والميل إليه. لكن إذا كان هذا المنزل ملكاً لنا، فإنه يبعث فينا إلى جانب ذلك عاطفة الاعتداد بالنفس (الزهو)، وهي عاطفة غير مباشرة[2].

وإذا دققنا النظر في تقسيم هيوم للعواطف، لوجدنا أن بعض العواطف المباشرة لا ينشأ من اللذة والألم، بل ينشأ من دافع طبيعي أو من الغريزة، ويندرج تحت هذه المجموعة «الرغبة في تعاسة أو شقاء أعدائنا، والرغبة في سعادة أصدقائنا، والجوع، والشهوة..، بالإضافة إلى حب الحياة، وحب الوالدين لأبنائهم»[3]. ويتضح من ذلك أن هذه العواطف تخالف القاعدة التي تقرر أن العواطف سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة تقوم على اللذة والألم. ولذلك نجد أن أحد شراح فلسفة هيوم يرى أن تقسيمه للعواطف يمكن أن يكون على هذا النحو «عواطف أولية» Primary أو

---

(1) Ibid, 276.

(2) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 223 - 224.

(3) Hume, A Treatise, p. 398.

غريزية، و«عواطف ثانوية» Secondary.[1]؛ الأولى تنشأ من دافع طبيعي أو من الغريزة، والثانية تنشأ من شعور باللذة والألم.

(أ) العواطف غير المباشرة:

من أهم العواطف غير المباشرة:

أولاً: الاعتداد بالنفس (الزهو) والضعة Pride and Modesty

هاتان العاطفتان مثلهما مثل سائر العواطف الأخرى «انطباعان بسيطان ومطردان... ولا نستطيع تعريفهما»[2]. بيد أن هيوم في مواضع من مؤلفه «رسالة في الطبيعة الإنسانية» يعرّف عاطفة الاعتداد بالنفس بأنها «ذلك الانطباع المستحسن الذي ينشأ في العقل عندما يجعلنا الرأي الخاص بفضيلتنا أو جمالنا أو قولنا مقتنعين بأنفسنا.ويعرّف عاطفة الضعة« بأنها عكس هذا الانطباع»[3]. ويرى هيوم أن ثمة ظروفاً تلازم هاتين العاطفتين يمكن أن نحصرها في:

1 - العلاقة بين هاتين العاطفتين والنفس:

ثمة علاقة وثيقة بين عاطفتي الاعتداد بالذات والضعة والنفس، والسبب في ذلك هو أننا إذا لم نضع «النفس في الاعتبار لا يكون هناك مجال للاعتداد بالذات والضعة»[4]؛ إذ لا يمكن لأي موضوع أن يولد

(1) Smith, K. M., Ethical Naturalism, Hobbes and Hume, London: Macmillan and Co. LTD, 1967, p. 168.

(2) Hume, ATreatise, , p. 277.

(3) Ibid, p. 297.

(4) Ibid, p. 277.

اعتدادًا بالذات أو ضعة إذا لم يرتبط بالنفس. فالنفس هي دائماً موضوع الاعتداد بالذات والضعة، وهي الهدف الذي تستهدفه هاتان العاطفتان من وجهة سيرهما، وعندما تثار هاتان العاطفتان، فإنهما تحولان انتباهنا في الحال إلى فكرة النفس وتعتبرانها موضوعها الأقصى[1]. إن الشخص عندما يشعر بالاعتداد بالذات أو يشعر بالضعة، لابد أن يكون الموقف مرتبطًا بنفسه على نحو ما.

وعندما نقول إن النفس موضوع لعاطفتي الاعتداد بالذات والضعة، يجب ألا نفهم من ذلك أن النفس علة Cause لأي منهما؛ إذ «من المستحيل أن يكون إنسان معتدا بنفسه ومتواضعا في آن واحد بفضل نفس العلة»[2]. وهذا معناه أن ثمة عللا مثيرة لهاتين العاطفتين يطلق عليها هيوم اسم «الموضوعات»، ويحل في هذه الموضوعات صفات qualities أو كيفيات تثير هاتين العاطفتين، ويتضح من ذلك أن هيوم يميز بين: النفس، والعلة، والموضوع، والصفة. فالصفة قد تكون بسيطة وهي توجد في شيء من الأشياء، وهذا الشيء نطلق عليه اسم «الموضوع»، والموضوع مركب في جميع الحالات، ويرتبط بالصفة، وتتنوع أشكال هذا الارتباط. فعندما يثير منزل جميل، مثلاً، الاعتداد بالذات في الشخص الذي يمتلكه، فإن الصفة التي تثير العاطفة هي جمال هذا المنزل، والموضوع القائم فيه هذه الصفة هو المنزل من حيث إنه شيء يمتلكه هذا الشخص.

وثمة صفات تثير الاعتداد بالذات؛ فهي إما أن تكون صفة ذات قيمة تخص النفس ذاتها مثل الفطنة، والعلم، والشجاعة، والعدالة، أو تكون

(1) Ibid, p. 278.
(2) Ibid, p. 278.

موهبة جسمية تتصف بها النفس أيضاً مثل القوة والجمال، أو تكون الأشياء التي يوجد بيننا وبينها علاقة مثل الأبناء، والأقرباء، والمنازل، والحدائق، والملابس، والوطن الذي نعيش فيه والمناخ[1]. ونلاحظ في جميع هذه الحالات أن «الصفة» - التي هي مثار العاطفة - تكون قائمة في شيء من الأشياء (الموضوع) يرتبط بالنفس إما بوصف النفس جزءا منه، أو بوصفه هو مرتبطا بها ارتباطا علّياً، أو متعلقاً بها، أو بوصفه ملكية لها.

واضح إذن أن هناك علاقة وثيقة بين الاعتداد بالذات، والضعة، والنفس؛ فالنفس عنصر من عناصر الموقف عند الشعور بالاعتداد بالذات، أو الشعور بالضعة؛ هي عنصر في الموقف باعتبارها جزءا من الموضوع الذي يثيره ذلك الشعور، ثم هي كذلك عنصر في الموقف باعتبارها الهدف الذي يستهدفه ذلك الشعور. فكأنما الشعور بالاعتداد بالذات أو بالضعة مرحلة تبدأ من النفس وتنتهي إلى النفس[2].

2 - التداعي **Association**:

ثمة علل متنوعة لعاطفتي الاعتداد بالذات (الزهو) والضعة ، لكن على الرغم من هذا التنوع فإن هناك شيئاً مشتركاً بينها. ولكي نتمكن من إيجاد هذا الشيء المشترك لا بد أن نتأمل في خصائص معينة للطبيعة الإنسانية لها تأثير على كل عملية من عمليات الفهم والعواطف. وأولى هذه الخصائص «تداعي الأفكار» Association of ideas . فمن المحال -كما يرى هيوم - ثبات العقل على فكرة واحدة لمدة طويلة؛ لأن العقل

(1) Ibid, pp. 279- 303.... قارن: د. زكي نجيب، ديفيد هيوم، ص 531.

(2) د. زكي نجيب، ديفيد هيوم، ص 136.

ينتقل من فكرة إلى أخرى. ولكن أياً ما كان من تغير في مناحي تفكيرنا، فإننا نجد أن الانتقال بين الأفكار لا يجري حيثما اتفق دون قاعدة يسير بمقتضاها أو منهج خاص يتبعه. والقاعدة التي يسير عليها العقل هي أن يمضي من فكرة إلى فكرة أخرى مشابهة لها، أو مجاورة لها، أو متولدة عنها[1].

وثاني هذه الخصائص تداعي الانطباعات Association of impressions فجميع الانطباعات المتشابهة يرتبط بعضها ببعض، وبمجرد أن يظهر انطباع، تتبعه الانطباعات الأخرى مباشرة. فالحزن وخيبة الأمل يسببان الغضب، والغضب يسبب الحقد، والحقد يسبب الضغينة، والضغينة تسبب الحزن مرة ثانية، وهكذا حتى تكتمل الدائرة. وعلى نحو مماثل عندما نشعر بالمرح، تنشأ عواطف مثل الحب، والكرم، والشفقة، والشجاعة، والاعتداد بالذات، وعواطف أخرى مشابهة. إن العقل عندما تستحثه عاطفة ما، فإنه يصعب أن يحصر نفسه في هذه العاطفة وحدها بدون أي تغير، فالطبيعة الإنسانية ليست ثابتة، والتغير صفة جوهرية وأساسية لها. وعلى أية حال، هناك تداعي بين الانطباعات وبين الأفكار أيضا، وتتداعى الأفكار عن طريق التشابه، والتجاور، والعلية، بينما تتداعى الانطباعات عن طريق التشابه فقط[2].

وثالث هذه الخصائص هي أن هذين النوعين من التداعي؛ أعني تداعي الأفكار وتداعي الانطباعات يدعم كلاهما الآخر، ويكون بينهما، بالتالي،

(1) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 223.
(2) Hume, A Treatise, p. 283.
قارن: د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 224.

تعاون وثيق، مما ينجم عنه أن الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر يكون غاية في اليسر والسهولة، فالشخص الذي يكون قلقا ومضطربا في مزاجه بصورة كبيرة، نتيجة لضرر ألحقه به شخص آخر، يكون عرضة لأن يجد مئات الموضوعات من الاستياء والجزع، والخوف، وعواطف أخرى قلقة، خاصة إذا كان يستطيع اكتشاف هذه الموضوعات في الشخص الذي كان سببا في شعوره بالقلق والاضطراب[1].

ويطبق هيوم الخصائص الثلاث السابقة على علل الاعتداد بالذات والضعة سواء كانت هذه العلل صفات أم موضوعات، ويرى أنه بفحص هذه الصفات نجد بصورة مباشرة أن كثيرا منها يتضافر في توليد الإحساس باللذة والألم؛ فجمالنا يولد بذاته وبمظهره الخالص لذة ويولد أيضا اعتدادا بالذات، ويولد القبح ألما وضعة أيضا. ويمكن القول بأن كل علة من علل الاعتداد بالذات تولد بصفاتها الخاصة اللذة، وكل علة من علل الضعة تولد الألم[2]. أما بالنسبة للموضوعات التي تحل فيها الصفات فهي ترتبط بالنفس.

وثمة علل تولد عاطفتي الاعتداد بالذات، والضعة، ترى ما هي؟

(أ) الفضيلة والرذيلة:

لما كانت آثار الأخلاقية يجب أن تستمد من اللذة أو الألم، فإن ماهية الفضيلة تتمثل في توليد اللذة، أما ماهية الرذيلة فتتمثل في توليد الألم. اللذة والألم إذن لا ينفصلان عن الفضيلة والرذيلة، بل يؤلفان طبيعتهما

(1) Hume, A Treatise, p. 284.
(2) Ibid, p. 285.

وماهيتها. ولكي تثير الفضيلة والرذيلة عاطفتي الاعتداد بالذات يجب أن تكونا جزءا من سلوكنا أو خلقنا[1]. فإحساسنا بأن سلوكنا أو خلقنا فاضل ومستحسن، يجعلنا نشعر بسرور ولذة، وهذا الشعور يولد فينا الاعتداد بالذات، أما إحساسنا بأن سلوكنا أو خلقنا ليس فاضلا ومستهجنا، يجعلنا نشعر بألم وضيق، ويولد هذا الشعور فينا إحساسا بالضعة.

(ب) الجمال والقبح:

الجمال يعطينا إحساسا باللذة والمتعة ، والقبح يعطينا إحساسا بالألم والضيق. إن اللذة والألم يؤلفان ماهية الجمال والقبح، وقد لا نجد صعوبة في قبول هذا الرأي إذا اعتبرنا أن جزءا كبيرا من الجمال، الذي نعجب به في الحيوانات أو في موضوعات أخرى، يكون مستمدا من فكرة الملاءمة والمنفعة؛ فهذا الشكل الذي يولد القوة يكون جميلا في إحدى الحيوانات، وذاك الشكل يكون رمزا للقبح في حيوان آخر، ونظام وملاءمة قصر ما لا يكونان أقل أهمية لجماله من شكله ومظهره، وعلى نحو مماثل تتطلب قواعد فن العمارة أن تكون قمة العمود أكثر رقة ورشاقة من قاعدته، حتى ينقل إلينا ذلك الشكل فكرة الأمان التي تجعلنا نشعر بمتعة ولذة، وإذا لم تكن قمة العمود أكثر رشاقة من قاعدته، فإن ذلك يعطينا إحساسا بالخوف الذي يكون مؤلما. ويمكن أن نستنتج من أمثلة لا حصر لها -كما يرى هيوم- أن الجمال لا يعدو أكثر من شكل Form يولد لذة، بينما يكون القبح بناء من أجزاء يولد ألما[2].

(1) Ibid, p. 296.
(2) Ibid, pp. 298- 299.

والمسألة التي تهمنا هنا هي تأكيد هيوم أنه إذا كان الجمال والقبح متعلقين بأجسامنا، فإن اللذة التي ترتبط بالجمال تتحول إلى اعتداد بالذات، ويتحول الألم الذي يرتبط بالقبح إلى ألم، وتأكيده أيضا ارتباط الجمال والقبح بالنفس ارتباطا وثيقا، وينجم عن هذا الارتباط أن الجمال يصبح موضوعا للاعتداد بالذات ويصبح القبح موضوعا للضعة.

ولا يقف هيوم عند القول بأن جمال الجسم وحده يولد اعتدادا بالذات، بل إنه يرى أن قوته أيضا تولد هذه العاطفة. ويجمل هيوم ذلك في قوله: «فيما يتعلق بجميع الصفات الجسمية نلاحظ بوجه عام أن ما يكون فينا جميلا أو محل إعجاب يكون موضوعا للاعتداد بالذات، وما هو عكس ذلك يكون موضوعا للضعة... »[1].

(ج) المنافع والمضار الخارجية:

صفات العقل والجسم هي العلل الطبيعية والمباشرة لعاطفتي الاعتداد بالذات والضعة، بيد أننا نلاحظ عن طريق التجربة أن هناك موضوعات أخرى كثيرة تولد هاتين العاطفتين؛ منها الإعجاب بالمنازل، والحدائق، والإنجازات الشخصية. وعلى الرغم من أن هذه الموضوعات الخارجية تكون في ذاتها بعيدة عن الشخص أو قل بعيدة عن النفس، فإنها تؤثر على العاطفة التي تكون متجهة إليها بوصفها موضوعها الأقصى. ولكي تؤثر على العاطفة، يجب أن ترتبط بنا؛ فالسمكة الجميلة في المحيط، والحيوان في الصحراء، وأي موضوع لا يرتبط بنا، لا يكون له تأثير على إعجابنا مهما كانت الصفات التي يمتلكها، ومهما كانت درجة الإعجاب والدهشة

(1) Ibid, p. 301.

التي يحدثها بصورة طبيعية. وهذا يعني أن الموضوعات الخارجية يجب أن ترتبط بنا حتى تولد فينا عاطفتي الاعتداد بالذات أو الضعة.

ومن الموضوعات الخارجية التي تولد أيضا عاطفتي الاعتداد بالذات والضعة إعجاب الإنسان بوطنه وبمقاطعته، وإعجابه بدرجة حرارة المناخ، وإعجابه بخصوبة تربته المحلية وبالثمار التي تنتجها، وإعجابه برشاقة لغته أو بقوتها. يضاف إلى ذلك آراء الآخرين فيه، والصداقة، وصلات القرابة. فهذه الموضوعات تثير بوضوح لذات الحواس وينظر إليها على أنها موضوعات يقبلها الشعور والذوق، وتسبب بالتالي اعتدادا بالذات، أو بالضعة.

د- الملكية والثروة:

الملكية هي علاقة بين شخص وشيء من الأشياء يكون حقا له بمقتضى قانون العدالة، ويكون حرا في أن يستخدمه ويستخدم المنافع التي يجنيها منه، ولا يكون من حق أي شخص آخر أن يستخدمه أو يمتلكه. ويرى هيوم أن جميع الأشياء المفيدة والجميلة والمدهشة أو التي تتصل بتلك الأمور تتفق جميعها في أنها تولد لذة، وتسبب عن طريق الملكية عاطفة الاعتداد بالذات. وإذا كانت ملكية أي شيء يولد لذة عن طريق منفعته أو عن طريق جماله، تولد عاطفة الاعتداد بالذات، فإنه يجب ألا نندهش أن يكون لقدرة الانتفاع بهذه الملكية نفس الأثر. ومن ثم يجب أن ننظر إلى الثروة على أنها قدرة الانتفاع بملكية «ما يسبب لذة، فالنقود، مثلا، ليست ثروة من حيث إنها معدن له صفة الصلابة، والثقل، وقابلية الانصهار، بل تكون ثروة فقط من حيث إن لها علاقة بلذات الحياة ووسائلها المريحة».

إن الملكية والثروة تمنحان الإنسان شعورا بالقوة، والقدرة على ممارسة السلطة على الآخرين، وإشباع رغباته، ويولد ذلك لديه لذة، وشعورا بالاعتداد بذاته. أما الفقر فيجعل الإنسان يشعر بالعبودية، والخضوع لإرادة الآخرين، ويولد ذلك لديه شعورا بالألم، والخزي والعار، والضعة[1].

ثانياً: الحب والكراهية:

الحب والكراهية انطباعان بسيطان، أو قل هما عاطفتان نعرفهما بصورة كافية من شعورنا العام والتجربة. ويمكن أن نفسرهما بوصفهما ناشئين من التداعي المزدوج للأفكار والانطباعات شأنهما في ذلك شأن عاطفتي الاعتداد بالذات والضعة، على الرغم من وجود اختلاف هام بين هذين الزوجين من الانطباع. فالاعتداد بالذات والضعة، عاطفتان خالصتان في النفس لا تصاحبهما أي رغبة وتقومان بدفعنا إلى الفعل بصورة مباشرة، بينما الحب والكراهية« تتبعهما باستمرار الرغبة في سعادة الشخص الذي نحبه وكراهية سعادة الشخص الذي نكرهه»[2]، ومعنى ذلك أن موضوع الاعتداد بالذات والضعة هو النفس أو الأنا، أما موضوع الحب والكراهية فهو شخص آخر لا نعي أفكاره وأفعاله وإحساساته ومشاعره بنفس الطريقة التي نعي بها أفكارنا وأفعالنا وإحساساتنا ومشاعرنا. يضاف إلى ما سبق أن الاعتداد بالذات يرتبط بالضعة، والحب يرتبط بالكراهية، ويرتبط الاعتداد بالذات بالحب، بينما ترتبط الضعة بالكراهية.

(1) Ibid, p. 315.
(2) Ibid, p. 367.

وثمة علل كثيرة ومتنوعة للحب والكراهية، منها الفضيلة، والمعرفة، والفطنة، والرأي الصائب، وروح الفكاهة الجيدة، وتولد هذه العلل الحب والتقدير، بينما تولد أضدادها الكراهية والازدراء. وإلى جانب هذه العلل، نجد عللا أخرى مثل الصفات الجسمية كالجمال، والقوة، والرشاقة، والسرعة، وإتقان العمل، وتولد هذه العلل الحب، بينما تولد أضدادها الكراهية. ويضاف إلى ما سبق علل أخرى منها المنافع الخارجية مثل الممتلكات والملابس ... الخ[1].

ويجب أن ترتبط جميع العلل المشار إليها سابقا بشخص أو بموجود مفكر حتى تولد عاطفتي الحب والكراهية. لأننا إذا نظرنا إلى الفضيلة والرذيلة نظرة مجردة، وإذا عزونا الجمال والقبح إلى موضوعات لا حية، وإذا نظرنا إلى الغنى والفقر نظرة مجردة، فإن هذه العلل لا تثير درجة من الحب والكراهية، ولا تثير درجة من التقدير والازدراء في أولئك الذين لا توجد بيننا وبينهم صلة ورابطة[2].

وترتبط عاطفتا الحب والكراهية بعواطف أخرى منها:

أ- الأريحية والغضب:

ارتباط الحب والكراهية بالأريحية والغضب هو الذي يميز هاتين العاطفتين بصورة أساسية عن الاعتداد بالذات والضعة. لأن الاعتداد بالذات والضعة عاطفتان خالصتان في النفس لا تصاحبهما أي رغبة ولا تدفعان الشخص إلى الفعل بصورة مباشرة، بينما تصاحب عاطفتا الحب

(1) Ibid, p. 330.
(2) Ibid, p. 331.

والكراهية باستمرار رغبة، وتدفعان الشخص إلى الفعل بصورة مباشرة؛ فالحب يتبعه دائما الرغبة في سعادة الشخص الذي نحبه وكراهية بؤسه وتعاسته، والكراهية تولد الرغبة في بؤس وتعاسة الشخص الذي نكرهه، وكراهية سعادته.

ويمكن أن نفسر ارتباط الرغبة في سعادة الشخص الذي نحبه والنفور من سعادة الشخص الذي نكرهه عن طريق افتراض هو أن الحب والكراهية لا يكون لهما فحسب علة تثيرانهما -أعني اللذة والألم- وموضوع تتجهان إليه- أقصد شخصاً أو موجودًا عاقلاً- بل يكون لهما أيضاً غاية تحاولان بلوغها، هذه الغاية هي سعادة الشخص الذي نحبه أو تعاسة الشخص الذي نكرهه. وتبعًا لذلك فإن الحب لا يعدو أن يكون شيئاً أكثر من الرغبة في سعادة شخص ما، ولا تعدو الكراهية أن تكون شيئاً أكثر من الرغبة في تعاسة شخص ما. إن الرغبة والنفور يؤلفان الطبيعة الخالصة للحب والكراهية، وهما ليسا منفصلين، بل إنهما شيء واحد[1].

بيد أن القول بأن الرغبة والنفور يؤلفان الطبيعة الخالصة للحب والكراهية، وهما شيء واحد، هو قول يناقض التجربة؛ إذ على الرغم من أنه أمر مؤكد أننا لا نحب مطلقاً أي شخص بدون الرغبة في سعادته، ولا نكره شخصاً بدون الرغبة في تعاسته، فإن هاتين الرغبتين تقومان فقط على فكرة سعادة أصدقائنا أو تعاسة أعدائنا وتتمثلان فقط عن طريق الخيال، ولا تكونان ضروريتين بصورة مطلقة للحب والكراهية. إن عاطفتي

(1) Ibid, p. 367.

الحب والكراهية «تعبران عن نفسيهما بمئات الطرق، وتظلان بدون تفكير في سعادة أو تعاسة موضوعاتهما، مما يبرهن بوضوح على أنهما ليستا الرغبة والنفور ولا تؤلفان أي جزء جوهري منهما»[1].

ويمكننا أن نقول إن الأريحية والغضب عاطفتان تختلفان عن الحب والكراهية، وترتبطان بهما عن طريق بنية العقل الأصلية فقط: فكما أن الطبيعة أعطت الجسم شهوات معينة وميولا معينة، تزيدها وتنقصها وتغيرها، فإنها فعلت ذلك أيضاً بالنسبة للعقل، فكما أننا نملك حبًا وكراهية، فإن الرغبة المناظرة في سعادة شخص أو تعاسته، التي تكون موضوع هاتين العاطفتين، تنشأ في العقل وتتنوع بتنوع هاتين العاطفتين المتناقضتين[2]. إن ما نود تأكيده هو أن الأريحية والغضب عاطفتان تختلفان عن الحب والكراهية، وكل ما في الأمر أن ثمة ارتباطا وثيقًا بينهما.

ب- الشفقة:

تتضمن الشفقة الحب، وهي في جوهرها تعاطف ومشاركة وجدانية؛ لأنها اهتمام بالآخرين بدون أن يسبب هذا الاهتمام صداقة أو عداوة؛ فنحن نشفق حتى على الغرباء، وإذا «نشأت كراهية ضد شخص من الأشخاص نتيجة أذى أو ضرر، فإنها لا تكون ضغينة، بل تكون انتقاماً»[3]. ولما كانت جميع المخلوقات البشرية ترتبط بنا عن طريق ما يوجد من تشابه بيننا وبينهم، فإن مشاعرهم، وعواطفهم، وآلامهم، ولذاتهم يجب أن تؤثر فينا، وتولد عاطفة مماثلة للعاطفة الأصلية؛ لأن الفكرة الحية تتحول ببساطة إلى انطباع.

---

(1) Ibid, p. 367.
(2) Ibid, p. 308.
(3) Ibid, p. 309.

ويرى هيوم أن التراجيديا تثير شفقة، وتُفسر هذه الشفقة عن طريق التعاطف؛ لأن المشاهد يتعاطف مع كل ما يشاهده من أحداث متغيرة من حزن وفزع... إلخ، وإذا لم نفسر ذلك عن طريق التعاطف، فإننا نكون مجبرين على أن نثبت أن «كل عاطفة مميزة تنقلها صفة مميزة أصلية، ولا تستمد من مبدأ التعاطف العام»[1].

ج- الضغينة والحقد:

إذا كانت الشفقة اهتماما ببؤس الآخرين وتعاستهم، فإن الضغينة سرور وابتهاج نتيجة لبؤسهم وتعاستهم دون أن يكون هناك أذى أو إساءة من جانبهم. وهذا يعني أن الضغينة «نوع معكوس من الشفقة أو هي إحساسات متناقضة تنشأ في الملاحظ من تلك الإحساسات التي يشعر بها شخص يتأمله»[2]. ويحاول هيوم تفسيرها بالاستعانة بمبدأ يقول «تبدو الموضوعات أعظم أو أقل عظمة عن طريق مقارنتها بموضوعات أخرى»؛ فالمقارنة لها أثر على العواطف والآراء وعلى إحساسات معينة مثل الحرارة، والبرودة، واللذة أو الألم. ويتمثل أثر المقارنة في أن العاطفة أو الإحساس الأقل قوة وتتبعه عاطفة أكثر قوة يبدو ضئيلا، بينما العاطفة أو الإحساس الأكثر قوة وتتبعه عاطفة أقل قوة يبدو عظيماً في الشدة؛ «فأي ألم خفيف يتبعه ألم شديد يبدو لا شيئاً، أو يصبح بالأحرى لذة، ومن ناحية أخرى فإن الألم الشديد الذي يتبعه ألم خفيف يكون بدون شك ألمًا وضيقا»[3].

(1) Ibid, p. 309.
(2) Ibid, p. 375.
(3) Ibid, p. 372.

بناء على ما سبق يفسر هيوم الضغينة بأنها «سرور وابتهاج نتيجة لبؤس الآخرين وتعاستهم بدون أن يكون هناك أي أذى أو إساءة من جانبهم »، ويفسر الحقد بأنه «ألم نتيجة لسعادة الآخرين بدون أي أذى أو ضرر سابق: فسعادة الآخر إذا كانت أعظم من سعادة الملاحظ، فإنها تجعل سعادة الملاحظ تبدو أقل وتحولها إلى ألم يكون حقداً، بينما إذا كان بؤس الآخر أعظم من بؤس الملاحظ، فإنه يجعل بؤس الملاحظ يبدو أقل ويحوله إلى لذة تكون ضغينة»[1]. فها هنا، إذن، نوع من الشفقة المعكوسة أو إحساسات متناقضة تنشأ في الملاحظ من تلك الإحساسات التي يشعر بها الشخص الذي يتأمله.

د- الاحترام والازدراء:

الاحترام مزيج من الحب والضعة، والازدراء مزيج من الكراهية والاعتداد بالذات. ويتوقف هذان المزيجان على مقارنة ضمنية بالشخص الذي نحترمه أو الشخص الذي نزدريه ، أو قل مقارنة عواطف الآخرين بعواطفنا نحن[2]. فالشخص الذي يفوقنا في صفات خيرة يثير حبنا من حيث إننا ننظر إلى هذه الصفات على أنها خيرة في ذاتها بالفعل. لكننا إذا قارنا في الوقت نفسه بين هذه الصفات الخيرة وبين صفاتنا، فإن هذه الصفات تثير الضعة؛ لأن «الموضوعات تنتج أو تولد باستمرار عن طريق المقارنة إحساسًا يناقض بصورة مباشرة خصائصها الأصلية»[3]. وتولد هذه الضعة الممتزجة بالحب الاحترام. وعلى نحو مماثل يثير الشخص الذي

(1) Ibid, p. 375.
(2) Ibid, p. 391.
(3) Ibid, p. 392.

يفوقنا في الصفات السيئة كراهيتنا من حيث إننا ننظر إلى هذه الصفات بدون مقارنة، لكنه يثير أيضاً اعتداداً بالذات من حيث إننا نقوم بمقارنة تلك الصفات السيئة بصفاتنا نحن. وتولد الكراهية الممتزجة بالاعتداد بالذات الازدراء.ولما كان العقل لديه ميل قوي للاعتداد بالذات أكثر من الضعة، يكون هناك حب أكثر من الضعة في الاحترام، ويكون هناك اعتداد بالنفس أكثر من الكراهية في الازدراء.

عندما ننظر إلى الموضوعات التي تسبب الاعتداد بالذات على أنها تصف الذات أو الأنا، فإنها تسبب أيضاً الحب عندما ننظر إليها على أنها صفة لشخص آخر، ومن ثم «يجب أن تكون عللا للحب أيضاً عندما تخص الشخص الآخر ويمكن مقارنتها فقط بتلك الصفات التي نمتلكها نحن»[1]. ومن ناحية أخرى عندما ننظر إلى الموضوعات التي تسبب الضعة على أنها تصف الذات، فإنها تثير وتسبب أيضاً الكراهية عندما ننظر إليها - بالمقارنة- على أنها تخص شخصاً آخر. ومن ثم يثار التساؤل: لماذا تسبب الموضوعات حبا خالصاً وكراهية، ولا تولد مزيجا من عاطفتي الاحترام والازدراء؟

يؤكد هيوم أنه على الرغم من أن الموضوع نفسه يولد باستمرار الحب والاعتداد بالذات، والضعة، والكراهية، فإنه نادراً ما يولد عاطفتي الحب والاعتداد بالذات أو عاطفتي الضعة والكراهية بنفس النسبة. وذلك يفسر لماذا تكون بعض الصفات مناسبة بصورة أكبر لتوليد الاعتداد بالذات عندما تخص شخصاً أكثر من أن تولد الحب عندما تخص شخصاً

(1) Ibid, p. 391.

آخر، ولماذا تكون بعض الصفات مناسبة بصورة أكبر لتوليد الضعة عندما تخص شخصاً أكثر من أن تولد الكراهية عندما تخص شخصاً آخر. وعلى أية حال، يرى هيوم أنه ليست هناك صفة تولد الضعة عن طريق المقارنة إذا لم تولد فينا اعتدادا بالذات، وليس هناك موضوع يثير الاعتداد بالذات عن طريق المقارنة إذا لم يولد فينا ضعة. وتلك مسألة واضحة في رأيه؛ لأن الموضوعات تولد باستمرار عن طريق المقارنة إحساسا يناقض إحساسها الأصلي؛ فإذا افترضنا أن موضوعا يكون ملائما لأن يولد الحب وملائما لأن يثير الاعتداد بالذات بصورة ليست كاملة، فإنه يولد بصورة مباشرة درجة كبيرة من الحب لشخص ما، ويولد درجة صغيرة من الضعة لشخص آخر عن طريق المقارنة. وتلك هي الحال بالنسبة لصفات أخرى كثيرة مثل الجمال والرشاقة... إلخ.

(ب) العواطف المباشرة:

العواطف المباشرة هي تلك التي تنبعث في النفس انبعاثا مباشرا من الخير أو الشر، أو من اللذة أو الألم، ويندرج تحتها الرغبة، والكراهية، والحزن، والسرور، والأمل، والخوف. ويشير هيوم إلى أننا لا نجد بين جميع الآثار المباشرة للذة أو الألم شيئاً ملحوظا أكثر من الإرادة Will. ولكن ذلك لا يعني أنه يدرج الإرادة تحت العواطف المباشرة، فما يقصده هو التشديد على أن ثمة علاقة وثيقة بينها وبين هذه العواطف؛ إذ أن «الفهم الكامل لطبيعة الإرادة وخاصيتها أمر ضروري لتفسير العواطف»[1]. وإذا كان الأمر هكذا، فإننا سنقف قليلاً لنعرف ما عساها أن تكون تلك الإرادة.

1 Ibid, p. 399.

الإرادة «ليست شيئاً سوى الانطباع الداخلي الذي نشعر به، ونعيه عندما تصدر منا عن معرفة وقصد أي حركة بدنية جديدة، أو إدراك عقلي جديد، ولا يمكن معرفة هذا الانطباع مثل الانطباعات السابقة الذكر؛ أعني الاعتداد بالذات، والضعة، والحب، والكراهية»[1]. ولا يفضل هيوم الخوض في خضم الصراع الذي دار بين الفلاسفة حول تعريف الإرادة، ويرى أن الموضوع الأكثر أهمية هو فحص المسألة الخاصة «بالحرية والضرورة» التي تظهر بصورة طبيعية عند معالجة الإرادة.

أفعال المادة – كما يرى هيوم – نماذج للأفعال الضرورية؛ فكل موضوع محدد عن طريق علة، ولا يمكن أن يحيد عن المسار الذي يتحرك فيه، وتتمثل الضرورة التي نسلم بها بالنسبة لأفعال المادة في حقيقة مؤداها أننا عندما نلاحظ ارتباطا ثابتاً ومطردا بين ظاهرتين، تنشأ لدى عقلنا عادة الحكم بتوقع ظهور اللاحق إذا حدث السابق. إن ارتباط ظواهر الطبيعة المطرد والمنتظم هو وحده الذي نلاحظه ونعرفه، وهو وحده الذي يهيئ العقل الإنساني للانتقال من موضوع إلى موضوع انتقالا ضرورياً. وإذا تركنا الطبيعة وتأملنا أفعال البشر، لوجدنا أن هذه الأفعال ترتبط مثلها مثل ظواهر الطبيعة بصورة مطردة بدوافع الموجودات الإنسانية وظروفها. هناك انتظام في الأفعال والعواطف، وهناك اطراد في التغيرات في عقول الموجودات الإنسانية منذ الطفولة حتى الشيخوخة. ووظائف الحياة المختلفة لها تأثير على البناء الداخلي والخارجي للإنسان، وتنشأ هذه الوظائف بالضرورة من المبادئ الضرورية المطردة للطبيعة الإنسانية. ولا يستطيع الناس أن يعيشوا بدون مجتمع، ولا يمكن أن يتحدوا بدون

(1) Ibid, pp. 391- 392.

حكومة، فالحكومة تميز الملكية وتحل الناس في الرتب المختلفة، وينتج ذلك بدوره الصناعة والمواصلات، والحرب، والمعاهدات، والتحالفات، والرحلات البحرية، والرحلات البرية، والمدن، والأساطيل البحرية، وجميع الأفعال، والموضوعات الأخرى التي تسبب مثل هذا التنوع وتدعمه في الوقت نفسه بداخل الحياة البشرية[1].

وهناك صفات يشترك فيها الناس جميعاً، ومعرفة تلك الصفات ترتكز على ملاحظة اطراد الأفعال التي تصدر عنهم. ومجمل ما قلناه أن ثمة مجرى عاماً للطبيعة في الأفعال الإنسانية ، أو قل بعبارة أخرى الأفعال الإنسانية مطردة مثلها مثل ظواهر الطبيعة، وعدم إمكان البرهنة على أن بعض الأفعال الإنسانية ليس مطردا، ليس دليلاً على عدم الحتمية، بل هو دليل على معرفتنا الناقصة بهذا الاطراد.

ولما كان هيوم يؤكد اطراد الأفعال الإنسانية وانتظامها، فإنه يوجه انتقادات إلى أنصار مذهب حرية الإرادة. فإذا كان هؤلاء يذهبون إلى القول بأننا بعد أن نؤدي فعلاً من الأفعال، فإنه يصعب أن نقنع أنفسنا بأن الضرورة تحكمنا، وأنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نفعل إلا وفقا للحرية، فإن هيوم يرد عليهم بأنه يجب أن نميز بين الحرية التلقائية وحرية تساوي الطرفين؛ ويرى أن الحرية التلقائية هي المعنى الأكثر شيوعا للحرية، ويعني بها أن الإنسان يعي ما يقوم به من أفعال وعيا يشعر فيه بصدور الفعل عن معرفة وقصد. وهذا يعني أن الحرية التلقائية تتفق اتفاقاً تاماً مع نظريته في الضرورة. أما الاعتقاد في حرية تساوي الطرفين فيقوم على

(1) Ibid, p. 399.

إحساس باطل؛ إذ يبدو لنا عند مضينا من فكرة فعل إلى فكرة فعل آخر أو امتناعنا عن هذا المعنى عن قصد منا يبدو لنا وهما أن في هذا دليلاً حدسيا على الحرية الإنسانية. إننا نشعر أنه في إمكاننا أن نحقق الفعل أو نتوقف عن تحقيقه، ويرجع ذلك إلى أن في الذهن إرادات كامنة، وهذه الإرادات لم تتحقق بعد في أفعال، فإذا حدث أن عاقنا عائق عن إكمال تحقيقها فإننا نحاول مرة ثانية أن نحققها، فإذا حدث أن زال هذا العائق تحققت. فعند تحقيقها نشعر شعوراً واهما بأن لنا حرية مطلقة، في حين أن الحرية هنا إن هي إلا تحقيق لدافع ضروري قد اصطدم من قبل بدوافع أخرى معارضة حالت دون تحققه عند إرادتنا لهذا التحقيق وزالت من بعد حين حاولنا أن نحققه مرة ثانية[1].

ويرى أنصار مذهب حرية الإرادة من ناحية ثانية أن الشخص الذي يقوم بالفعل يشعر ويحس بداخله بالحرية، ولا يرى رابطة حتمية ضرورية في سلوكه؛ فالدافع النفسي الذي يتبعه فعل معين، ليس فيه ما يقتضي حتما أن يستتبع ذلك الفعل، كل ما في الأمر أن الدافع والفعل قد لوحظا متعاقبين فيما مضى[2]. ويرد هيوم على ذلك قائلاً: إننا نتصور أننا نشعر بالحرية بداخلنا، لكن من يلاحظ أفعالنا ويتأملها، يمكنه أن يستدل -عادة- على هذه الأفعال من دوافعنا وأمزجتنا وظروفنا... إلخ، ويدرك أن ثمة ارتبطا ضرورياً بينهما. وتلك هي الماهية الخالصة للضرورة[3].

ويذهب أنصار مذهب حرية الإرادة من ناحية ثالثة إلى أن الضرورة

(1) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 248 - 249.

(2) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص 102.

(3) Hume, A Treatise, Vol.III, p. 708.

لها نتائج خطيرة على الأخلاق والدين من حيث إنها لا تجعل للمسئولية والجزاء والعقاب أي معنى. ويرد هيوم عليهم مبينا أن عدم افتراض الضرورة هو «افتراض يهدم تماماً جميع القوانين سواء كانت قوانين إلهية أم قوانين بشرية »[1]. فهذه القوانين تقوم على جزاءات وعقوبات نسلم بأنها ذات تأثير منتظم على عقول الموجودات الإنسانية، وعلى أفعالها التلقائية. وفضلا عن ذلك، فإن عدالة فعل من أفعال الألوهية تستلزم أن ترتبط الأفعال الإجرامية ارتباطا ضرورياً «بعلة كامنة في طبائع وميول الشخص الذي يرتكبها»[2]. إن الإنسان لا يُلام على فعل من الأفعال إذا لم يكن مسئولا؛ والمسئولية الأخلاقية لا تلقى على عاتق الإنسان إلا من حيث إن الفعل خاص به؛ أقصد من حيث إن هناك ارتباطا علّياً بين فعله وسلوكه ودوافعه؛ فالتوبة، مثلاً، تفترض ارتباطا ضرورياً بين فعل من الأفعال ودافع التائب وشخصيته. وإدراك التائب ومعرفته أن التوبة هي إقلاع عن الإثم أمر لا يمكن تفسيره إلا من حيث أن هذا الشخص قد أدرك أن أفعاله تستحق اللوم من حيث إنها تشير إلى شخصيته وترتبط بها ارتباطا علّياً.

الأفعال الإنسانية تخضع للضرورة، وتأكيدا على هذه المسألة لا يسلم هيوم إلا بما يعرف «بالحرية التلقائية» التي تعني أن الإنسان يعي ما يقوم به من أفعال وعيا يشعر فيه بصدور الفعل عن معرفة وقصد. وهذا المعنى يتفق اتفاقاً تاماً مع نظريته في الضرورة، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا، وهي من ثم تتميز عن الحرية المزعومة، أقصد حرية «تساوي الطرفين» التي تعني القدرة على تحقيق الفعل أو التوقف عنه.

(1) Ibid, p. 410.
(2) Ibid, p. 410.

ويرى «ألفرد آير» Ayer أن هيوم محق تماماً فيما يذهب إليه باستثناء زعمه أن تعريفه للحرية يتفق عليه جميع الناس، كما يرى أيضاً أنه «ليست أحكامنا الأخلاقية فحسب، بل أيضاً كثير من مشاعرنا الخاصة بذواتنا وبأشخاص آخرين تحكمها فكرة الجزاء التي تتطلب أن تكون إرادتنا حرة بمعنى أقوى مما يسمح به تعريف هيوم»[1].

لكن ما علاقة حديث هيوم عن الإرادة بالعواطف المباشرة؟ تكمن العلاقة في تأكيده أن الإرادة -لا العقل وحده- هي أساس الأخلاق، وقد أوضحنا هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الأول. على أية حال، العواطف المباشرة - ما عدا الدوافع التي تنشأ من دافع طبيعي أو من الغريزة - تنبعث انبعاثا مباشرا من الخير والشر، أو من اللذة والألم، ولا يمكن تقديم سبب لم تحركنا أو تدفعنا اللذة والألم. وما دامت اللذة والألم دافعين للعواطف المباشرة والعواطف غير المباشرة، فثمة علاقة وثيقة بينهما؛ فكل منهما يشد أزر الآخر. ولأن العواطف غير المباشرة تولد باستمرار لذة أو ألما، فإنها تعطي قوة إضافية للعواطف المباشرة وتزيد رغبتنا وكراهيتنا للموضوع؛ فالملابس الأنيقة تولد لذة من جمالها، وتولد هذه اللذة العواطف المباشرة أو انطباعات الرغبة، وحين ننظر إلى هذه الملابس على أنها تخصنا، فإن العلاقة الثنائية تنقل إلينا عاطفة الاعتداد بالذات التي هي عاطفة غير مباشرة، وترتد اللذة التي تصاحب هذه العاطفة إلى العواطف المباشرة وتعطي قوة جديدة لرغبتنا وأملنا وسرورنا[2].

وعندما يتحدث هيوم عن العواطف المباشرة، نلاحظ أنه يركز بصفة

(1) Ayer, A.,Hume, Oxford : Oxford Univ, Press, 1980. p. 78.
(2) Hume, A Treatise, p. 439.

خاصة على عاطفتي «الأمل والخوف» Fear and Hope، حتى إن «ليرد» Laird يذهب إلى القول بأن «هيوم لا يهتم بالعواطف المباشرة، بل يهتم بالأمل والخوف»[1] والأمل والخوف عاطفتان مركبتان وتتضمنان مزيجا من العاطفتين المتناقضتين: السرور والحزن. ويثير هيوم مسألة قد تكون لها أهميتها وهي مسألة دمج العواطف وتعارضها، ويثير ثلاثة أسئلة من جهة تمثل الموضوعات التي تثير عواطف متعارضة، هذه الأسئلة هي: لماذا توجد العواطف المتعارضة بصورة متعاقبة؟ لماذا تتحول عاطفة إلى عاطفة أخرى مضادة؟ لماذا تظل متحدة في العقل؟ ومن المهم من وجهة نظره أن نتساءل عن النظرية التي يمكن بواسطتها تفسير هذا التغاير والاختلاف، ونتساءل أيضاً عن المبدأ الذي يمكن أن نرد إليه هذا التغاير والاختلاف. ويرى أن النظرية التي نستطيع أن نفسر عن طريقها هذا التغاير والاختلاف هي نظرية التداعي المزدوج للعواطف؛ فوفقا لهذه النظرية يكون هناك انتقال من عاطفة يثيرها موضوع من الموضوعات إلى عاطفة أخرى يثيرها موضوع آخر إذا كان الموضوع الأول مرتبطا في الفكرة بالموضوع الثاني. وبناء على هذه النظرية توجد العواطف المتعارضة بصورة متعاقبة عندما لا تكون موضوعات هذه العواطف مرتبطة في الفكرة، أو نقول إنها توجد بصورة متعاقبة عندما تنشأ من موضوعات مختلفة[2].

أما لماذا تتحول عاطفة إلى عاطفة أخرى مضادة بحيث تستغرقها وتجرفها في تيارها، فإن ذلك يحدث عندما يكون الموضوع الذي نتأمله

(1) Gathe, A.B., Hume›s Theory of Passions and of Morals, California: California Univ. Press, 1950. p. 81.

(2) Hume, A Treatise, p. 441.

ذا طبيعة مركبة ويكون له جوانب خيرة وجوانب شريرة. في هذه الحالة تكون هذه الجوانب عوامل في توليد عواطف متعارضة أو مضادة، ولا يكون لهذه العواطف القدرة على أن تدمر بعضها بعضاً ولا تكون الغلبة بالتالي للعاطفة الأقوى إلا عندما تتقابل حركاتها المتعارضة، وتتعارض في الاتجاه وفي الإحساس الذي تولده[1].

أما لماذا تظل العواطف متحدة في العقل، فإن هذه الظاهرة تحدث عندما لا يكون الموضوع مركبا من الخير والشر، بل ننظر إلى وقوعه على أنه مرجح أو مؤكد؛ ففي هذه الحالة «نؤكد أن العواطف المتعارضة توجد في الحال في النفس، وبدلا من أن تدمر بعضها بعضاً، تظل معاً وتولد انطباعا ثالثًا أو عاطفة ثالثة عن طريق اتحادها»[2].

ويمكن أن نجمل الإجابة عن الأسئلة الثلاثة في قوله هيوم« بوجه عام، العواطف المتعارضة يعقب بعضها بعضاً عندما تنشأ من موضوعات مختلفة، وتدمر بعضها بعضاً عندما تصدر من أجزاء مختلفة لنفس الموضوعات، وتظل ويدعم بعضها بعضاً عندما تُستمد من الفرص أو الإمكانات المتعارضة وغير المتطابقة التي يعتمد عليها أي موضوع»[3].

على أية حال، الموضوع الذي يبعث فينا سرورا أو حزناً يخالجنا بصدده دائماً أمل أو خوف في حالة افتقارنا إلى اليقين به والتأكد من وقوعه؛ فالخوف عاطفة موقوتة تجيش بها نفوسنا في الفترة التي نتأكد فيها من وقوع الشر، وهي تستحيل إلى حزن عند يقيننا من وقوعه. وكذلك عاطفة

(1) Ibid, p. 442.
(2) Ibid, p. 442.
(3) Ibid, p. 493.

الأمل تستحيل إلى سرور وبهجة حالما نستوقن من وقوع الخير. فعاطفة الخوف إذن تنشأ من رجحان وقوع الشر، وتستحيل إلى حزن ومقت عند التأكد من وقعه، وكذلك عاطفة الأمل تنشأ من رجحان حدوث الخير، وتستحيل إلى رغبة أو سرور عند التأكد من حدوثه[1]. ويتضح من ذلك أنه من مزج السرور والحزن، يمكن تفسير عاطفتي الأمل والخوف.

مما سبق يتبين دور العاطفة في الأخلاق عند هيوم. فإذا كانت الحاسة الخلقية -كما قلنا- تدفع الإنسان إلى الفعل، إلا أنها لا تكفي وحدها أن تكون مصدراً أو أساساً للأخلاق؛ إذ لا يكفي أن نعلم عن طريق هذه الحاسة أن الموقف الفلاني فضيلة لندنو منه أو لننفر منه، بل الذي يدفع الإنسان لفعل هذا وترك ذاك حافز آخر، هذا الحافز هو العاطفة. معنى ذلك أن الحاسة الخلقية والعاطفة أساسان ضروريان، أو مصدران أساسيان للأخلاق من وجهة نظر هيوم، وهذا يبين أن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق هو أساس وجداني، وهذه النتيجة تجعلنا نتساءل هل معنى ذلك أن هيوم يستبعد دور العقل تماماً في الأخلاق؟ هل العقل له دور في الأخلاق أم لا؟

العقل أساساً ثانوياً للأخلاق :

وضحنا فيما سبق أن العقل وحده ليس قادرا على أن يدفعنا ويحثنا على فعل ما ، وانتهينا إلى أنه لا يكفي أن يكون الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق كما يرى الفلاسفة العقليون ا ووضحنا أن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق هو الوجدان . وهنا يثار هذا التساؤل : هل معنى ذلك أن العقل ليس له أي دور أو مكانة في الأخلاق؟

(1) د. محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص 235.

إذا كانت العاطفة تحثنا على الفعل وعلى إنجازه، فإن العقل له مهمة التبصير؛ فهو يدلنا على قيمة المنفعة من حيث هي أساس الفضيلة؛ فقد أرغب فاكهة ذات مذاق جيد مثلاً ، لكن عندما يقنعني شخص ما بخطأي فإن رغبتي تتوقف، وقد أرغب في القيام بأفعال معينة بوصفها وسائل لبلوغ خير ما أو رغبة ما، لكن عندما تكون رغبتي الخاصة بتلك الأفعال ثانوية وقائمة على افتراض، فإن اكتشاف خطأ هذا الافتراض يجعلني أتخلى عنها[1].

العقل لا يحكم على فعل معين بأنه فضيلة، ولا يحمل الإنسان على فعل شيء وترك آخر، بل مهمته في هذا الصدد مقتصرة على تحليل، وبيان،وتوضيح عناصر الموقف الذي نحن إزاءه في لحظة معينة، ومن تحليله نعلم أنه موقف قد ينتهي بنا إلى نفع وبعدئذ تأتي «العاطفة» بما تثيره من شعور بالرضا أو بالسخط ، باللذة وبالألم ، وبالطمأنينة أو بالقلق، وعلى أساس هذا الشعور العاطفي أو الوجداني نتحرك نحو الفعل أو ننفر منه[2]. إن العاطفة التي تحفز العقل هي دائما عاطفة تدفعنا وتحثنا على غاية معينة هي اللذة أو السعادة، ونحن نلجأ إلى العقل لكي نكتشف الطرق التي تتحقق بها غاياتنا ورغباتنا. ويتضح من ذلك أن دور العقل ، كأساس للأخلاق ، هو دور ثانوي إذا قارناه بالدور الذي ينسبه هيوم إلى الوجدان؛ فدور الوجدان يفوق دور العقل.

وفي نهاية هذا الفصل نود أن نشير إلى مسألة قد تكون لها أهميتها هي أن ثمة صلة وطيدة كانت بين هيوم والفيلسوف الفرنسي جان جاك

---

(1) Hume, A Treatise, p. 417.

(2) د. زكي نجيب، ديفيد هيوم، ص 150.

روسو J. J. Rousseau (1712 – 1778) فقبل أن يتقابلا معاً في لندن عام 1766 كانت بينهما مراسلات، وعندما تقابلا هناك أعجب هيوم بروسو إعجاباً شديداً[1]. ولذا، فإننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن هيوم ربما تأثر بروسو في إعلائه لدور الشعور والوجدان في الأخلاق. فروسو، كما نعرف، يعلي من شأن الشعور والوجدان؛ فهو يذهب إلى أن الأساس المشترك للاجتماع الإنساني ليس العقل وإنما الشعور والوجدان. وما يعطي قيمة للحياة هو الانفعالات المشتركة، وغريزة الشفقة هي التي تتحكم في الإنسان؛ تلك التي تجعله يتألم من رؤيته مخلوق آخر يتألم[2].

لقد ذهب روسو إلى القول بأن المفاهيم الأخلاقية والفضائل والرذائل تقوم على مشاعر الإنسان؛ فمفهوم العدالة، مثلاً، يقوم على حب الذات، وبذلك فإن الفكرة الأولى للعدالة لا تنشأ مما ندين به للآخرين، بل مما يرجع إلينا نحن. كما أنه من انفعال الشفقة الطبيعي تتدفق كل الفضائل الاجتماعية: فما عساه أن يكون الكرم، والرحمة، والشفقة سوى الشفقة التي تنطبق على الضعيف، والمذنب، وعلى البشر بوجه عام؟[3].

صحيح أن روسو لا ينكر أن العقل والتأمل يلعبان دوراً في الأخلاق، ولكنه يشدد على الشعور والوجدان، فهو يؤكد أن لدينا مشاعر قبل أن تكون لدينا أفكار، وما نشعر به على أنه صحيح فهو صحيح، وما نشعر

(1) انظر في ذلك: د. زكي نجيب، ديفيد هيوم، ص 28،29.

(2) د. محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي، فلسفاته ومناهجه من أفلاطون إلى ماركس، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1994.

(3) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، ترجمة د. حبيب الشاروني و د. محمود سيد، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2010. ص 118، 119.

به على أنه خطأ فهو خطأ[1]. إن تمجيد روسو للشعور والوجدان يفسر الإعراض عن المذهب العقلي الذي لم يكن شائعاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ونحن نعتقد أن ذلك ينطبق على هيوم أيضاً.

***

(1) المرجع نفسه، ص 120.

الفصل الثالث

الفضائل الأخلاقية بين العقل والوجدان

اهتم هيوم شأنه في ذلك شأن الكثير من فلاسفة الأخلاق بالفضائل الأخلاقية ، ويقسمها إلى نوعين هما : "الفضائل الطبيعية"، و"الفضائل المكتسبة"؛ فإحساسنا "بكل نوع من أنواع الفضيلة ليس طبيعيا، فثمة بعض الفضائل التي تولد اللذة أو الاستحسان عن طريق المهارة ، أو الاختراع اللذين ينشآن من ظروف البشر واحتياجاتهم الضرورية"[1].

أولا : الفضائل المكتسبة (الاجتماعية):

تستمد هذه الفضائل قيمتها من المنفعة العامة، ويعبر هيوم عن ذلك بقوله« انظر إلى المسألة بصورة بعدية، وزن النتائج، وتحري عما إذا كانت قيمة الفضائل الاجتماعية لا تستمد من وجدان البشر، فإنه يظهر لك أنها مسألة من مسائل الواقع أن المنفعة هي ، في جميع الذوات، مصدر الثناء والاستحسان : فنحن نلجأ إليها باستمرار في جميع القرارات الأخلاقية التي تخص قيمة الأفعال وعدم قيمتها: إنها المصدر الوحيد لذلك الاهتمام الموجه نحو العدالة ، والأمانة ، والشرف، والعفة . إننا لا نستطيع أن نفصلها عن كل الفضائل الاجتماعية الأخرى»[2]. وتكمن فائدة الفضائل الاجتماعية في تحقيق السعادة واستقرار المجتمع.

---

(1) Hume, A Treatise .., Vol.III, p 477.

(2) Hume, Enquiries,pp. 230 & 231.

والعدالة هي أهم الفضائل الاجتماعية أو المكتسبة التي يعطى لها هيوم أهمية كبيرة . وتناوله لها يدور حول الإجابة عن هذه التساؤلات : كيف يمكن تأسيس قواعدها؟ لماذا يوافق الناس على طاعة مثل هذه القواعد؟ ما العلاقة بينها وبين الملكية؟ وقبل أن نمضي قدما ونجيب عن هذه الأسئلة نود أن نشير إلى أن ثمة فرقا بين العدالة والفضائل الاجتماعية الأخرى من وجهة نظر هيوم . فالحب والكرم، على سبيل المثال ، يظهر أثرهما بصورة مباشرة عن طريق الغريزة التي تضع نصب عينيها الموضوع البسيط ولا تهتم بالنتائج ؛ فالأب ، مثلا، يعمل جاهدا من أجل تحقيق الراحة والسعادة لأبنائه مدفوعا بالتعاطف الطبيعي الذي يحثه ويدفعه إلى ذلك ، والإنسان الكريم يندفع إلى خدمة أصدقائه ؛ لأنه يشعر بأن العواطف المفيدة تدفعه إلى ذلك ، ولا يهتم بما إذا كان أي شخص آخر يندفع بمثل هذه الدوافع النبيلة . وتتجه العواطف الاجتماعية في هذه الحالات إلى موضوع فردي واحد، وتتعقب سعادة الشخص المحبوب فقط[1]. بيد أن الأمر يختلف بالنسبة إلى العدالة ؛ لأن الفائدة التي تنتج منها ليست نتيجة أفعال يقوم بها أفراد كل بمفرده، بل تنشأ من الخطة الكلية التي يتفق عليها أفراد المجتمع كلهم ، أو الغالبية العظمى منهم. ومن جهة أخرى ، يمكن أن نقارن سعادة البشر التي تنشأ من الفضائل الاجتماعية الأخرى بالجدار الذي تشيده أيادي كثيرة، ويظل يرتفع برص الحجارة بعضها فوق بعض. أما السعادة التي تنشأ من العدالة فيمكن مقارنتها ببناء القبة حيث نجد أن كل حجر بمفرده يهوى إلى الأرض ؛ ولا يحمل البناء كله سوى تماسك أجزائه المتناظرة وارتباط بعضها ببعض[2].

(1) Ibid, p.303.
(2) Ibid, p.305.

لقد اعتقد جون لوك J. Locke وفلاسفة آخرون أنه يمكن اكتشاف قانون طبيعي للعدالة عن طريق العقل، واعتقد " ولاستون" أن الاعتداء على حقوق الملكية يعني إنكار أن الأشياء تكون على الحالة التي هي عليها ، واعتقد "هاتشيسون" أن الفكرة العامة عن الأريحية هي التي تزودنا بقواعد العدالة . نقول بينما اعتقد هؤلاء الفلاسفة ذلك، فإن هيوم قد خطا خطوة أبعد ، وكان لديه من حدة النظر وعمق التفكير ما جعلاه يرى أن قواعد العدالة تحتاج إلى تفسير أكثر إحكاما يتضمن بصورة جوهرية علاقات متشابكة داخل خطة عامة. وهو هنا يقترب من "ماندفي"، و"هوبز" مثلا، لكننا نستطيع أن نقول إن فكر هيوم كان أكثر عمقا منهما في بعض الجوانب كما سنرى.

على أية حال ، المجتمع ، في نظر هيوم، ضروري للمحافظة على النوع الإنساني ، وينبغي أن ننظر إلى العدالة على أنها ضرورية للمحافظة على المجتمع. ويمكن بيان هذه المسألة بالقول بأن الحاجة إلى العيش داخل مجتمع هو أمر ضروري . إن في إمكان الإنسان أن يظل في "حالة الطبيعة" إذا اتحد مع أعضاء كثيرين من أقرانه في صورة ما من صور المجتمع ، ولكن ميل الإنسان الطبيعي إلى تفضيل مصلحته الشخصية الذاتية ومصالح أقاربه يولد تنافساً على الممتلكات ، ويولد هذا التنافس بدوره صراعا، وفي ظل هذا الصراع لا يكون هناك تماسك اجتماعي. ومن ثم لابد من إيجاد علاج لهذا التنافس والصراع. ولا تمدنا عواطف الإنسان الطبيعية وإرادته الغريزية الخيّرة بهذا العلاج؛ لأنها تتجه نحو الأصدقاء والأقارب. والطبيعة هي التي تقدم هذا العلاج عن طريق الفهم والحكم؛ بمعنى أنه في إمكان الناس أن يدركوا ما هو أفضل وأحسن إذا تمكنوا من

منع الصراع على الممتلكات، ويمكن أن يدركوا أن الوسيلة الفعالة لذلك هي " الاتفاق"؛ الذي بمقتضاه يكف كل فرد عن التدخل في ملكية الآخر مدركا أن عدم التدخل الطبيعي المتفق عليه هو من أجل الصالح العام، وبمقتضاه يدع، أيضا ، جميع أفراد المجتمع كل فرد يتمتع بما يكتسبه عن طريق اجتهاده ، وحظه السعيد[1].

وهذا الاتفاق ليس من طبيعة العهد؛ لأن العهود من المواضعات الإنسانية . إنه إحساس عام بالمصلحة العامة المشتركة، تلك التي تحث جميع أفراد المجتمع وتدفعهم إلى تنظيم سلوكهم عن طريق قواعد معينة. إنه أشبه بالاتفاق الذي بواسطته يجذب شخصان يجدّفان قارباً بعضهما بعضا بدون أن يعطي أحدهما للآخر عهدا ، إن هذا الاتفاق يعني أنه «عندما نؤدي أفعالا فإننا نتوقع فعلاً متبادلاً من جانب الآخرين»[2]، أو «أنني أدرك أنه من مصلحتي أن أدع الآخر يتمتع بملكيته شريطة أن يجعلني أتمتع بملكيتي، إنه يحس بمصلحة مماثلة في تنظيم سلوكه، وعندما يتم التعبير عن هذا الإحساس المشترك بالمصلحة بصورة متبادلة ، ينتج قرار مناسب وسلوك مناسب»[3].

وبالتالي ، فإن الدافع على دخول الاتفاق هو الإحساس والشعور بالمصلحة العامة، أو الميل الطبيعي «إلى اكتشاف الخيرات والممتلكات لنا ولأصدقائنا»، تلك الخيرات التي عندما لا يقيدها الاتفاق لا تكون نافعة، وتؤدي، من ثم، إلى هدم المجتمع وتدميره. إن الفوضى وعدم النظام

(1) Hume, A Treatise .., Vol.III, p. 489.
(2) Ibid, p.499.
(3) Ibid, p.490.

في المجتمع ينشآن من الممتلكات الخارجية، وانتقال هذه الممتلكات من شخص إلى آخر لا يعد سوى اتفاق أدخله أعضاء المجتمع لإضفاء الثبات على هذه الممتلكات ، والسماح لكل فرد أو عضو أن يتمتع بما يكسبه عن طريق اجتهاده وحظه السعيد ، وضرورة هذا الاتفاق تجعل «من المستحيل تماما أن يظل الناس في هذه الحالة الوحشية التي تسبق المجتمع»[1]، فهذه الحالة (حالة الطبيعة) هي وهم ، والعصر الذهبي الذي يصفه الشعراء ويتحدثون عنه هو وهم أيضا.

وخلاصة ما تقدم هي أن دوافع الناس لتأسيس قواعد العدالة هي نوع من المصلحة الذاتية ؛ فهم مضطرون إلى تأسيس هذه القواعد لأنهم إذا لم يأسسوها، فإن ثمة ضررا سيلحق بمصالحهم بصورة كبيرة وخطيرة. إن قوانين العدالة توضع لكي تقضي على النزاع والخلاف بين الناس. ولذا لا يسلّم هيوم بأن هناك قوانين أبدية ثابتة للعدالة ، مستقلة عن ظروف الإنسان والمنفعة العامة. فالعدالة براعة واختراع بشري. ولا تعتمد في الوقت نفسه على عقد اجتماعي ، أو على عهد ، لأن العدالة نفسها هي التي توجد العقود، وتلزم بالعهود . إنها تعتمد على منفعة نحس ونشعر بها، وهذه المنفعة حقيقية . إن الناس يؤسسون قوانين العدالة من اهتمامهم بمصلحتهم الخاصة وبالمصلحة العامة. غير أن هذا الاهتمام لا يُستمد من التفكير في العلاقات الأبدية والضرورية للأفكار ، بل يُستمد من انطباعاتنا ومشاعرنا. إن الناس يشعرون بمصلحتهم في تأسيس تخطيط للعدالة ، ويشعرون باستحسان اتفاقات مألوفة تعالج «متاعب» تلازم الحياة الإنسانية. بيد أننا نستخدم العقل بالطبع في تأسيس قواعد

(1) Ibid, p.493.

معينة. وهكذا يدرج هيوم فضيلة العدالة داخل النموذج العام لنظريته الأخلاقية. إن الشعور أساسي ، غير أن ذلك لا يعني أن العقل ليس له دور في الأخلاق[1].

وثمة ارتباط وثيق بين العدالة والملكية ،» فمن المستحيل أن نتصور أن لدينا فكرة عن الملكية دون أن نفهم تماما طبيعة العدالة ... فأصل العدالة يفسر أصل الملكية»[2]. وللملكية مبادئ أساسية تنحصر في ثبات الملكية، وانتقال الملكية إلى شخص آخر ، وأداء العهود. بالنسبة إلى المبدأ الأول يرى هيوم أن ملكية الإنسان تعني ارتباطه بشيء من الأشياء ، وهذه الرابطة ليست طبيعية ، بل هي رابطة أخلاقية وترتكز على العدالة . فكل فرد يستمر في التمتع بما يملكه الآن ، وترتبط الملكية الثابتة بالتملك أو الاستحواذ المباشر. والعلاقة بين المالك وملكيته تشبه تماما علاقة العلة والمعلول، فالمالك له الحق في استخدام الشيء الذي يملكه[3]. أما المبدأ الثاني وهو انتقال الملكية إلى شخص آخر فإن ذلك يتم عن طريق الرضا والاتفاق . وبالنسبة إلى المبدأ الثالث وهو أداء العهود، فإن هيوم يقوم بتحليل فعل أداء العهود ،والدافع إلى أدائها. ويذهب إلى أن قاعدة الأخلاق التي تحتم أداء العهود ليست طبيعية ، وأن الدافع إلى أداء العهود هو الإحساس بالواجب ،» فليس لدينا دافع يؤدي بنا إلى أداء العهود يتميز عن الإحساس بالواجب ، فإذا اعتقدنا أن العهود لا تتضمن إلزاما أخلاقيا ، فإننا لا نشعر مطلقا بأي ميل للإذعان لأدائها»[4]. ويمكن أن

(1) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة، المجلد الخامس، ص424-425.
(2) Ibid, p.491.
(3) Ibid, pp. 503&504.
(4) Ibid, p.518.

نستنتج من ذلك أنه طالما لا يوجد دافع لأداء العهود وحفظها سوى الإحساس بالواجب،فإن «العهود تكون مواضعات بشرية تقوم على مصالح المجتمع»[1]. وآية ذلك أنه عندما نؤدي فعلا من الأفعال من إحساس بالواجب دون ميل طبيعي، وأقصد بذلك ميلا لا يتأثر بنتائج الفعل بالنسبة إلى الموجود البشري فإنه يجب أن نستدل على أصل اجتماعي لهذا الإحساس بالواجب. ولما كان الالتزام بالعهود اختراعا (أو اتفاقا) من أجل مصلحة المجتمع، فإنه يُغلف في صور مختلفة حسبما تتطلب المصلحة. وقد يرى البعض أن الالتزام بالعهد أمر واضح دون حاجة إلى اتفاق؛ لأن الالتزام بأداء العهود أمر ذاتي جوهري لفعل عقلي معين يؤلف العهد نفسه، ونقرر حدوثه عن طريق تعبيرات لغوية فقط مثل قولنا «إنني أعد بكذا»، وفي هذه الحالة لا يكون هناك أصل اجتماعي للطابع الأخلاقي لحفظ العهود. بيد أن هيوم ينكر مثل هذا التفسير للالتزام الأخلاقي بالعهود على أساس أنه ليس هناك «فعل معين من أفعال العقل تابع للعهود»[2]؛ وأعنى أنه «لا يمكن لشخص لا يعرف المجتمع أن يكوّن علاقات أو روابط مع الآخرين حتى على الرغم من أنه يستطيع أن يدرك أو يعرف أفكار لآخرين ، ويستطيع الآخرون أن يدركوا أو يعرفوا أفكاره عن طريق الحدس»[3].

العدالة من أهم الفضائل الاجتماعية ، أو المكتسبة التي يعطي لها هيوم أهمية كبيرة ، لأنها ، كما قلنا سابقا ، مفيدة للمجتمع؛ فغايتها أو هدفها هو

(1) Ibid, p.519.
(2) Ibid, p.519.
(3) Ibid, p.516.

تحقيق السعادة والاستقرار له عن طريق حفظ النظام فيه. ولا ريب في أن جزءاً من قيمتها ينشأ من هذا الاعتبار، غير أن العقل له دور أيضا يكمن في أنه يبصرّنا بها لهذه الفضيلة من نتائج نافعة للفرد وللمجتمع. ويترتب على ذلك أنه إذا كان رضاؤنا عن العدالة مستمدا من اكتشافنا لمنفعتها، فإن ذلك لا يعني أن هذا الرضا ناتج عن اكتشافنا لهذه المنفعة فحسب، بل يكون مستمدا من العقل أيضا؛ لأن العقل يمكّننا من تفهم هذه المنفعة.

وفي ختام حديثنا عن العدالة تجدر الإشارة إلى أن هيوم لم يكن أول فيلسوف يهتم بها كفضيلة من الفضائل وينظر إليها على أنها أهم الفضائل؛ فقد نظر إليها أفلاطون قبله على أنها «تاج فوق الفضائل الثلاث الأخرى: الحكمة ، الشجاعة، والعفة»[1]، وهي على حد تعبيره «أنفس كثيرا من قطع ذهبية عديدة»[2]. فالعدالة ، كما يرى ، تبطل الأنانية الفظة للفرد؛ فوجهة نظر الأناني بالنسبة إلى الأشياء الخيّرة تقول: كل شيء ليّ، وفي مقابل ذلك تقر العدالة أنه ليس هناك شيء ليّ، فنفس الشيء يكون ليّ كما يكون للآخرين . إن العدالة تقر الحقوق المتساوية والواجب المتساوي ، وهذا هو الشرط الأساسي للحياة الاجتماعية. وقد ذهب أرسطو إلى مثل هذا الرأي تقريبا[3]. ويتفق هيوم مع «جون رولز» J.Rawls (1921-2002) في رفض أي معيار خارجي للعدالة ، فالعدالة عند كليها هي

(1) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة د.فؤاد زكريا، بيروت: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بيروت، 1968، الكتاب الأول ،ص188 .

(2) المرجع نفسه، ص 188 .

(3) انظر في ذلك: أرسطو ، الأخلاق ، ترجمة اسحق حنين، تحقيق وشرح وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979 ،ص172 وما بعدها.

اختراع (أو اتفاق) إنساني[1]. كما يتفق هيوم مع «توماس ريد» T.Reid (1710-1796)، في أن العدالة ضرورية ومفيدة للمجتمع ، بيد أن ثمة اختلافا بينهما هو أنها ليست فضيلة اجتماعية عند ريد، بل هي فضيلة طبيعية. وحجة ريد هي أن العدالة " مثلها مثل الإحسان ، والجود ، والشفقة، فهذه الفضائل طبيعية، وبالتالي لماذا لا تكون العدالة كذلك ؟إن أخلاقية العدالة متضمنة في فكرتها الخالصة ، وليس من الممكن أن يكون لدينا تصور في العقل عن العدالة دون أن يحمل معه تصور الواجب ، والإلزام الخلقي ، ومن ثم فإن إلزامها لا ينفصل عن طبيعتها ، ولا يستمد فقط من منفعتها سواء بالنسبة لنا أو للمجتمع"[2]. إنها ، بالتالي، فضيلة طبيعية وليست فضيلة اجتماعية كما يرى هيوم .

ثانيا: الفضائل الطبيعية

تتوقف التمييزات الأخلاقية على الشعور باللذة والألم كما أشرنا إلى ذلك من قبل؛ فما يسبب لذة يكون خيرا، وما يسبب ألما وضيقا يكون شرا. ومن ثم، فإن الفضيلة هي أي خاصية عقلية تولد حبا للآخرين إذا اكتشفناها نحن بداخلنا. ويلجأ هيوم إلى «التعاطف» أو المشاركة الوجدانية لتفسير ما يقصده. فالأشياء تكون جميلة عندما تولد لذة أو متعة في الأشخاص الذين يمتلكونها، ولكي نجدها نحن جميلة يجب علينا أن نشارك الذين يمتلكون اللذة عن طريق التعاطف. وكذلك الأمر، نحن نستحسن الفضائل الطبيعية عن طريق مشاركة الآخرين في سعادتهم بوجه عام[3].

---

(1) Barry, B.,Theories of Justice,p149.

(2) Reid, T., Essays on the Active Powers of Man,PP.413 &414.

(3) Hume , A Treatise, Vol. 111, p518.

وتشبه الفضائل الطبيعية الفضائل الاجتماعية في بعض النواحي؛ فكثير منها يميل إلى تحقيق سعادة المجتمع: فالوداعة، والإحسان، والمروءة، والتواضع، والرحمة، والمساواة...إلخ ، هي فضائل تهدف إلى تحقيق خير المجتمع . ومن ناحية ثانية، يمكن أن نفسر استحساننا لها عن طريق التعاطف بصورة أكبر من الفضائل الاجتماعية : فكل فعل معين من أفعال العدالة لا يكون مفيدا للمجتمع بأسره، ولكن ما يكون مفيدا هو نسق العدالة كله، بينما يكون كل فعل معين من أفعال المروءة مفيدا للمجتمع كله، ويكون مفيدا لشخص معين أيضاً[1].

وقد يتوهم البعض أن تفسير معرفتنا بالفضائل الطبيعية أمر بسيط، بيد أن الأمر ليس كذلك .لأن ثمة صعوبة تواجهنا هنا وهي أننا نتعاطف مع الأقارب بصورة أكبر وأكثر وضوحا من الغرباء الأجانب، ونتعاطف مع أولئك الذين هم قريبون منا في المكان والزمان . وهنا يثار هذا التساؤل: هل يكون تقييمنا الأخلاقي واحداً بالنسبة إلى أفعال متشابهة أينما توجد، وبالنسبة إلى سلوك أو خلق متشابه أينما يوجد ؟ لا ينكر هيوم أن التعاطف يتنوع ويختلف وفقا لبعد، أو قرب الموضوعات التي نتعاطف معها، ووفقا لألفتنا ومعرفتنا الحميمة بهذه الموضوعات أو عدم ألفتنا ومعرفتنا بها، ولكنه يرى أن التقييم الأخلاقي المتمثل في الاستحسان والاستهجان لا يختلف ولا يتنوع . فإذا كنا لا نشعر بلذة من فضائل شخص يعيش في اليونان، مثلا، منذ ألف سنة مضت تشبه اللذة التي نشعر بها من فضائل شخص مألوف ومعروف بالنسبة إلينا، فإننا لا نقول إننا نقدّر إحداها

(1) Ibid, p.579.

أكثر من الأخرى[1]. إننا «نستحسن الصفات الأخلاقية الموجودة في الصين بنفس الطريقة التي نستحسن بها الصفات الموجودة في إنجلترا»[2]

ومن الفضائل الطبيعية التي يهتم بها هيوم:

أ- الخيرية والأريحية :

هل الخيرية والأريحية Goodness & Benevolence فضيلتان طبيعيتان بالفعل؟ هل هما عاطفتان إنسانيتان حقيقيتان؟ يقول هيوم " ثمة مبدأ يُعتقد أنه سائد بين كثيرين لا يطابق كل فضيلة أو عاطفة أخلاقية، ولأنه لا يمكن أن يصدر إلا من شيء سوى الميل الفاسد، فإنه يميل بدوره إلى تشجيع هذا الفساد، هذا المبدأ هو : كل أريحية هي مجرد نفاق وصداقة مغشوشة"[3]. وثمة مبدأ آخر يشبه هذا المبدأ يؤكده بعض الفلاسفة هو أنه «مهما كانت المحبة التي يشعر بها شخص ما، أو يتصور أنه يشعر بها تجاه الآخرين، فإنها ليست عاطفة، أو لا يمكن أن تخلو من الغرض حتى إن الصداقة لا تكون سوى تحوير لحب الذات، وأننا لا نبحث، من ثم، إلا عن رضائنا فحسب، بينما نبدو أننا منشغلون بصورة كبيرة بخطط لتحقيق سعادة البشر وحريتهم ... إنه يبدو أننا نشارك في مصالح الآخرين، ونتصور أنفسنا مجردين عن كل الاعتبارات الأنانية، لكن الوطني الشهم، والبائس الحقير، والبطل الشجاع...، يهتمون في كل فعل من أفعالهم بسعادتهم الخاصة ورفاهيتهم»[4].

(1) Ibid, p.581.
(2) Ibid, p.581.
(3) Hume ,Enquiries,p.295.
(4) Ibid, p. 296.

يتضح مما سبق أن الأريحية والخيرية ليستا فضيلتين طبيعيتين، أو عاطفتين إنسانيتين حقيقيتين، بل هما نفاق وصداقة مغشوشة في نظر البعض. ولا يوافق هيوم هؤلاء فيما يذهبون إليه، حيث يقول «من يستنتج من الميل الظاهري لهذا الرأي أن أولئك الذين قد لا يستطيعون أن يشعروا بالعواطف الحقيقية سيجد نفسه، في الغالب، مخطئا للغاية من الناحية العملية. فالنزاهة والشرف ليستا مسألتين غريبتين على أبيقور وأتباعه»[1]. ويضيف قائلا «إن الحيوانات لديها إحساس بالحنو والشفقة كلا تجاه نوعه، فهل نفسر عواطفها من استدلالات حب المصلحة؟ أو إذا سلمنّا بالأريحية التي تخلو من الغرض في الأنواع الدنيا، فعن طريق أي قاعدة من قواعد المماثلة يمكن أن نرفضها في الأنواع العليا ؟»[2].واضح، بالتالي، أن الأريحية والخيرية عاطفتان طبيعيتان، وإذا لم تكونا كذلك «فما هي المصلحة التي تضعها أم حنون في اعتبارها، تلك الأم التي تفقد صحتها بالرعاية المستمرة لابنها المريض، ثم تعتل صحتها، وتحزن حزنا شديدا عندما تتحرر من أسر هذه الرعاية بموته؟ هل الاعتراف بالجميل ليس عاطفة إنسانية ؟ أو هل هو مجرد كلمة ليس لها معنى أو حقيقة واقعية؟ ألسنا نشعر براحة في صحبة شخص ما تفوق صحبة شخص آخر، حتى لو منعنا الموت من كل مساهمة فيها؟ أو ما الذي يعطينا، بوجه عام، أي مشاركة فيها سوى محبتنا، أو اهتمامنا ؟ إن هذه وغيرها نماذج للأريحية العامة في الطبيعة الإنسانية حيث لا تربطنا هنا أي مصلحة بالموضوع[3].

(1) Ibid, p. 296.
(2) Ibid, p. 300.
(3) Ibid, p. 300.

لا شيء في رأي هيوم، «يمنح قيمة للإنسان أكثر من عاطفة الأريحية، ويبدو أن جزءا من قيمتها ينشأ من ميلها لتدعيم مصالح نوعنا البشري، ومنح السعادة للمجتمع البشري»[1]. وهذا معناه أن الفضائل الطبيعية، ومنها الأريحية، لا يُنظر إليها بمنأى عن ميولها النافعة المفيدة، ولا يُنظر إليها على أنها ليست مفيدة، ويُنظر، باستمرار إلى سعادة البشر، ونظام المجتمع، وانسجام الأسر على أنها نتيجة سيطرتها على القلوب[2]. ومن هذا المنطلق ينظر هيوم إلى مبدأ حب الذات (الأنانية)، ويقرر أنه «يقدّر الإنسان الذي يدفعه حب ذاته إلى الاهتمام بالآخرين، ويجعله نافعا ومفيدا للمجتمع. كما يكره الإنسان الذي لا ينظر إلى شيء وراء ما يرضيه ويحقق له متعة»[3].

وعلى أية حال، الأريحية والخيرية فضيلتان طبيعيتان مفيدتان لأولئك الذين يهتمون بهما، وهما خاصيتان نافعتان ومفيدتان للآخرين، وهما النموذجان الأكثر جلاء ووضوحا للفضائل الطبيعية، ويمكن تفسيرهما بيسر وسهولة عن طريق التعاطف، أو المشاركة الوجدانية. يقول هيوم مؤكدا ذلك «إن وجهة النظر الوحيدة التي تتلاقى فيها عواطفنا مع عواطف الآخرين هي عندما ننظر إلى ميل أي عاطفة إلى إفادة أولئك الذين يرتبط بهم الشخص الذي يملك العاطفة، أو إلحاق الضرر بهم. وعلى الرغم من أن هذه الإفادة، أو ذلك الضرر، قد يكون بعيداً عنا في الغالب، فإنه يكون أحياناً قريباً منا و يهمنا بدرجة قوية عن طريق التعاطف»[4]. وبناء على

(1) Ibid, p. 181.
(2) Ibid, p. 182.
(3) Ibid, p. 297.
(4) Hume, A Treatise .., Vol.III,p603.

ذلك، نستطيع أن نفسر المروءة، والصداقة، والشفقة، والعرفان بالجميل، والإخلاص، وجميع تلك الخصائص التي تشكل طابع الخيرية والأريحية . إننا نستطيع أن ننفذ إلى عواطف الآخرين عن طريق التعاطف، ونشعر باللذة التي تنجم عن مشاركتهم، ونحب شخصا ما ونستحسن سلوكه أو خلقه، أو نكرهه تبعا لتأثيره على أولئك الذين يتعامل معهم ويرتبط بهم.

ب - القدرات الطبيعية :

القدرات الطبيعية Natural abilities هي الذكاء، والحكم، والفطنة... إلخ. وقد يتساءل البعض : كيف ندرج القدرات الطبيعية تحت الفضائل؟ ويبدو أن هيوم كان يتوقع مثل هذا التساؤل، ولذا نجده يقول " ليس هناك تمييز أكثر اعتيادا في كل مذاهب الأخلاق من التمييز بين القدرات الطبيعية والفضائل الأخلاقية، حيث توضع الأولى مع الهبات الجسمية، ولا يفترض أن قيمة أخلاقية ترتبط بها"[1]. ويذهب إلى أن من يتأمل هذا التمييز بصورة دقيقة يجد أن النزاع الذي يدور حوله ليس في صميمه سوى نزاع لفظي؛ لأن كلا من القدرات الطبيعية والفضائل الأخلاقية صفات عقلية، وكلها تولد اللذة بصورة متكافئة، وتميل بالطبع إلى توليد حب البشر وتقديرهم[2].

وتتمثل حجج أولئك الذين يرون أن القدرات الطبيعية ليست فضائل في: أولا، قولهم إن عاطفة الاستحسان التي تولدها هذه القدرات تختلف عن تلك العاطفة التي تلازم الفضائل الأخرى. ورد هيوم على هؤلاء هو

(1) Ibid, p. 606.
(2) Ibid, pp.607&608.

أن هذه الحجة ليست مبررا أو سببا يكفي لأن نستبعد القدرات الطبيعية عن قائمة الفضائل ؛ لأن الفضائل كلها، حتى الأريحية والعدالة...، تثير عاطفة مختلفة، أو شعورا مختلفا في الملاحظ؛ فصفات قيصر، وصفات كاتون(*) Cato، كما يصورها سالستيوس(**) Salluatius صفات فاضلة ولكن بطرق مختلفة ؛ فالأولى تولد الحب، في حين أن الثانية تولد التقدير : الأولى محبوبة، والثانية تولد الرهبة في النفس، وعلى نحو مماثل، قد يكون الاستحسان الذي يلازم القدرات الطبيعية مختلفا إلى حد ما عن الشعور الذي ينشأ من الفضائل الأخرى دون أن يجعلها مختلفة تماما . وقد نلاحظ أن القدرات الطبيعية لا تولد كلها نفس النوع من الاستحسان : فالحس الجيد والعبقرية يولدان التقدير، وتثير الفطنة والدعابة الحب[1].

وثانيا، يرى هؤلاء الذين يذهبون إلى القول بأن القدرات الطبيعية ليست فضائل إلى أن هذه القدرات لا إرادية، ولا يلازمها بالتالي قيمة؛ لأنها تعتمد على الحرية . ورد هيوم يتمثل في قوله «أولا، كثير من تلك الصفات التي يدرجها كل فلاسفة الأخلاق، خاصة القدماء منهم، تحت الفضائل الأخلاقية لا إرادية وضرورية، ومن هذه الصفات الثبات، والجلد، والشهامة، وباختصار كل الصفات التي تشكل الإنسان العظيم... وإنني أود أن يقدّم لي أي شخص مبرراً أو سبباً لماذا لا تكون الفضيلة والرذيلة لا إراديتين، ولماذا لا يكون الجمال والقبح أيضا لا

(*) كاتون (234-149ق.م) خطيب روماني ذائع الصيت، صار اسمه علما على كل رجل حكيم شديد البأس.

(**) سالستيوس (84 - 34 ق.م) مؤرخ، وسياسي روماني، كرس نفسه للكتابة التاريخية، من كتاباته «تاريخ الجمهورية الرومانية» لم يبق منها سوى شذرات..

(1) Hume, A Treatise .., Vol.III,pp.608&609.

إراديين. إن هذه التمييزات الأخلاقية تنشأ من التمييزات الطبيعية للألم واللذة، وعندما نستقبل هذه المشاعر من التأمل العام في أي صفة فإننا نعدها خيّرة أو شريرة . وبالتالي، فإنني لا أعتقد أن شخصا يمكنه أن يؤكد أن أي صفة لا يمكن أن تولد، مطلقا،اللذة والألم للشخص الذي يتأملها على الرغم من أنها تكون إرادية تماما في الشخص الذي يمتلكها. ثانيا:، لقد بيّنا أن الإرادة الحرة ليس لها مكان بالنسبة إلى الأفعال ... والقول بأن ما هو إرادي هو حر ليس نتيجة دقيقة ؛ لأن أفعالنا إرادية بصورة أكبر من أحكامنا، بيد أنه ليست لدينا حرية في إحداها عن الأخرى»[1]. ويتضح مما سبق أن القدرات الطبيعية مثلها مثل بعض الفضائل الأخلاقية التي لا تكون إرادية مثل الثبات، والجلد، والشهامة...إلخ، كما يتضح أن عدم اعتمادها على الحرية ليس مبرراً يكفي لعدم إدراجها تحت الفضائل . وطبيعي أن يقرر هيوم نتيجة كهذه ؛ لأن الضرورة ـ وليست الحرية ـ هي التي تحكم الأفعال الإنسانية.

على أية حال، ما يود هيوم تقريره هو أن من يتأمل التمييز بين الفضائل والقدرات الطبيعية بصورة جيدة يجد أن النزاع الذي يدور حوله هو في جوهره ليس إلا نزاعاً لفظياً؛ فكل من الفضائل والقدرات الطبيعية صفات عقلية، وكلها تميل إلى توليد حب البشر وتقديرهم. إن القدرات الطبيعية نافعة ومفيدة للشخص الذي يمتلكها، ومن المستحيل تنفيذ تخطيط ما إذا لم ترشدنا الفطنة والتعقل. إن الناس يفوقون الحيوانات بالعقل، وجميع أعمال الفن ترجع إلى العقل. وخلاصة القول هي أن القدرات الطبيعية فضائل لها قيمتها، فهي تولد الحب والتقدير، وتنطبق عليها كل صفات الفضائل[2].

(1) Ibid, p. 611.
(2) Ibid, p. 611.

وختاما نستطيع أن نقول : إن الفضائل الأخلاقية بنوعيها : الاجتماعية أو المكتسبة، والطبيعية تقوم على الوجدان والعقل. ولكن دور الوجدان، كما هو واضح مما سبق، يفوق دور العقل.

***

الفصل الرابع

أخلاق هيوم في ضوء الأخلاق الحديثة والمعاصرة

إذا كان كانط يعترف بفضل هيوم عليه، فهو، على حد تعبيره، قد أيقظه من سباته الدوجماطيقي، فإننا نقول إن هيوم لم يوقظ كانط فحسب، بل إنه أيقظ كثيرا من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الذين جاءوا بعده؛ وذلك بتوجيه الانتباه إلى بعض المشكلات ومنها مشكلة الأساس العام للأخلاق : هل هو العقل أو الوجدان؟ أيهما له مكان الصدارة في الأخلاق ؟ ونحن نعتقد أن عدم حسم هيوم هذه المشكلة بشكل واضح هو من أهم الأسباب التي دفعت كثيرا من الفلاسفة الذين جاءوا بعده إلى الاهتمام بها. ولا ريب في أن ثمة مشكلات أخرى ترتبط بهذه المشكلة منها: ما مهمة فيلسوف الأخلاق ،هل مهمته دراسة الأخلاق دراسة معيارية؛ أعني أنه يتجاوز الواقع إلى تصور مثال أعلى يخضع له السلوك والفعل الإنساني، أم أن مهمته دراسة الأخلاق دراسة وصفية لا مكان فيها للمبادئ التي تتخطى التجربة؟ وهل تعبر لغة الأخلاق عن وجهة نظر شخصية، أم أنها تعبر عن اهتمام عام مشترك؟ وسأحاول في هذا الفصل الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال الوقوف عند:

أولا : مكانة العقل والوجدان في الأخلاق

سنقف هنا عند بعض النماذج ومنها آدم سميث A. Smith (161-1652). يتفق آدم سميث مع هيوم إلى حد كبير في النظر إلى الأخلاق على

أنها من شأن العاطفة والوجدان. ويتضح ذلك في عمل من أعماله الهامة هو "نظرية العواطف الأخلاقية" The Theory of Moral Sentiments . في هذا الكتاب يعطي سميث أهمية كبيرة للتعاطف، أو المشاركة الوجدانية، ويرد العواطف الأخلاقية إلى هذا المبدأ، الذي ينظر إليه على أنه عاطفة أصيلة في الطبيعة الإنسانية . فهو ميل غريزي لمشاركة الآخرين . وهذا ما دفع "رافائيل" إلى القول بأن "فلسفة هيوم كان لها أثر كبير وعميق في آدم سميث وبصفة خاصة في مذهبه الأخلاقي"[1]. وجعل «سدجويك» يقول «ينظر سميث إلى التعاطف، مثل هيوم، على أنه العنصر النهائي الذي نحلل إليه العواطف الأخلاقية، ويقرر أنه ليس هناك أساس لافتراض «حاسة خلقية» معينة خاصة»[2].، تعبر عن نفسها، كما يقول «كوبلستون» في استحسان خلقي أو استهجان ؛ لأن استحسان عواطف الآخرين هو نفسه ملاحظة أننا نتعاطف معهم تماما،وعدم استحسانها هو نفسه ملاحظة أننا لا نتعاطف معهم تماما[3]. وهذا معناه أن ظاهرة الحكم الأخلاقي يمكن تفسيرها عن طريق التعاطف، فما عساه أن يكون التعاطف عند سميث؟

يذهب سميث إلى أن «القول بأننا غالبا ما نستمد الحزن من حزن الآخرين مسألة واضحة وفعلية حتى أنها لا تحتاج إلى أمثلة للبرهنة عليها؛ لأن هذه العاطفة، مثل جميع العواطف، لا تقتصر على الفضلاء فحسب،

(1) Raphel,D.,The True Old Humean Philosophy and Adm Smith, in «David Hume» edited by G.P. Morice, Edinburgh, Edinburgh univ press,1977. p37.

(2) Sidgwick, H. : Outlines of the history of ethics, p. 213.

(3) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس،ص450.

مع أن هؤلاء قد يشعرون بها بحساسية شديدة»[1]. ومن الأمثلة التي تبين التعاطف مع الآخرين أننا عندما نرى سوطا موجها، ويوشك أن يقع على قدم شخص ما، أو على ذراعه، فإننا نسحب قدمنا أو ذراعنا بالتأكيد، وعندما يقع على قدمنا أو ذراعنا فإننا نشعر به ونحس به بدرجة ما، ونشعر بأذى يماثل شعور الشخص الذي يعاني[2].ونحن نتعاطف أيضا مع الموتى ومع المجانين عندما نشعر بالشفقة والعطف على حالتهم[3]. و» لاشيء يسرنا أكثر من أن نلاحظ من الآخرين شعور الصديق بكل العواطف التي نملكها نحن»[4].

وليست المنفعة هي سبب التعاطف، أو هي سبب استحسان عواطف الآخرين ؛ فالشعور بالاستحسان يتضمن بداخله دائما إحساسا باللياقة يتميز عن إدراك المنفعة. وينشأ هذا الإحساس باللياقة من التعاطف مع مشاعر الآخرين نشعر ونحس به بأن نتصور أنفسنا في نفس مواقفهم. وهذا ما يسميه سميث «نظرية المشاهد غير المتحيز»؛ ذلك المشاهد الذي ينظر إلى مصالح متكافئة على أنها ذات قيمة متكافئة سواء أكانت بعيدة أو قريبة، وسواء أكانت مصالحه هو أو مصالح عدوه. إنه ينظر إلى الموقف ككل دون أن يضع في اعتباره مصالحه الشخصية الذاتية، أو منفعته الخاصة، وذلك نتيجة للتعاطف الذي يخلو من الغرض. وبناء على ما سبق لسنا بحاجة إلى حاسة خلقية خاصة؛ فنحن نستطيع، عن

(1) Smith, A., The Theory of Moral Sentiments, edited by Raphael, D.,Oxford,1976.p.9.

(2) Ibid, p.10.

(3) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس،ص450.

(4) Smith, A., The Theory of moral Sentiments,p.13.

طريـق التعـاطـف، أن نوحد أنفسنا بالإنسان المثالي، وأعني به المشاهد غير المتحيز، وننظر إلى سلوكنا وموقفنا بعيونه الفاحصة، وبصورة تخلو من المنفعة والغرض. إن وجود حاسة خلقية خاصة يؤدي - في رأي سميث - إلى التحيز، بمعنى أن الحكم الخاص يحكم على عواطفنا بدقة تفوق حكمه على عواطف الآخرين[1].

وخلاصة ما تقدم هي أن سميث يعطي للوجدان أهمية في الأخلاق تفوق العقل. وفي مقابل ذلك نجد «ريتشارد برايس» R.Priece (1723-1791) يذهب إلى أن العقل، وليست العاطفة، هو الموثوق به في الأخلاق. وللعقل كل حق في هذا الموقف في أن يقوم بالتمييزات الأخلاقية الموضوعية . فهناك أفعال صواب ذاتيا، وهناك أفعال خاطئة ذاتياً. ولا يعني برايس أننا ننظر إلى الأفعال في الأخلاق دون أي اعتبار لقصد الفاعل، والغاية الطبيعية للفعل. لكن إذا نظرنا إلى الأفعال الإنسانية في مجموعها، فإننا نستطيع أن نميز صوابها وخطأها عن طريق العقل . إن هناك، على الأقل، بعض الأفعال التي تكون صوابا في ذاتها، ولا تحتاج إلى تبرير أبعد عن طريق عوامل خارجية، مثلما أن هناك بعض الغايات البعيدة التي نرغبها في نهاية الأمر، ولا يمكن أن نقدم سببا لاختيارها[2].

ويبدو أن الصواب والإلزام مترادفان عند برايس. فالطابع الملزم لفعل صواب ذاتيا يرتكز ببساطة على صوابه دون نظر إلى ثواب أو عقاب . والأريحية فضيلة بالتأكيد، على الرغم من أنها ليست الفضيلة الوحيدة، وهناك شيء كهذا مثل حب الذات. غير أنه ينبغي على الإنسان، من حيث

---

(1) Ibid, p.23. وانظر أيضا : فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ص454.

(2) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ص456،457.

إنه كائن عاقل، أن يفعل، من حيث المبدأ على الأقل، من احترام تعاليم العقل، وليس من الغريزة، أو العاطفة أو الانفعال[1]. يقول برايس «إن الطبيعة العقلية هي قانون الإنسان الخاص. إن الإنسان يملك بداخله مصدرا للفعل ومرشدا له لا يمكن أن يقمعه أو يرفضه . والاستقامة ذاتها غاية، أي أنها غاية نهائية، تفوق كل الغايات الأخرى؛ فهي التي تحكمها وتوجهها، وتحددها... والفعل من التعلق بها، والميل إليها يعني الفعل في النور وباقتناع ومعرفة. أما الفعل من الغريزة فهو فعل في الظلام، وإتباع لمرشد أعمى . إن الغريزة تندفع، وتتهور، أما العقل فإنه يأمر»[2].

كما نجد «توماس ريد» T.Reid (1710-1790) يذهب إلى أن الأولوية في الأخلاق للعقل وليس للعاطفة أو الوجدان . ويظهر ذلك جليا في قوله "يعطي هيوم اسم العاطفة (الوجدان) كل مبدأ من مبادئ الفعل في العقل الإنساني، ولذلك يرى أن كل إنسان تقوده، وينبغي أن تقوده، عواطفه، وأن استخدام العقل يجب أن يكون تابعا "للعواطف""[3]. إن قول هيوم إن استخدام العقل يجب أن يكون تابعا للعواطف يبدو من الوهلة الأولى تباينا تعافه الأخلاق الجيدة، ويعافه الحس المشترك على حد تعبير ريد.

إن الحس المشترك، والحياة اليومية يؤكدان أن «البشر تصوروا، في كل العصور، جزأين في التكوين البشري لهما تأثير في أفعالنا الإرادية، نسميهما

(1) المرجع نفسه، ص458.

(2) المرجع نفسه، ص459،458.

(3) Reid, T., Essays on the Active Powers of Man, ed. By Baruch, A. Brody, Cambridge, Massachusetts and London, The M.I.T press 1969.p.177.

بالألفاظ العامة : العاطفة والعقل. ونجد في كل اللغات أسماء مرادفة لهما، والجزء الذي نسميه «العقل» يعمل بطريقة هادئة ومنزهة عن الغرض، طريقة تشبه الحكم حتى إن أولئك الذين لا يقرون أن نطلق عليه هذا الاسم يحاولون تفسير امتلاكه هذا الاسم باستمرار، وتجذب العواطف، من ناحية أخرى، الإنسان عن طريق نوع من القوة»[1].

إن كل فعل إنساني إرادي يجب أن نقوم به إما بوصفه وسيلة لغاية، أو بوصفه غاية في ذاته. والعقل هو الذي يحدد لنا الوسائل الملائمة للغايات التي نرغبها، ونسعى إلى تحقيقها، كما أنه يحدد لنا الغايات البعيدة أو القصوى . وبناء على ذلك يوجه ريد لوماً إلى هيوم ؛ لأنه يرى أن العواطف أو المشاعر - وليس العقل - هي التي تحدد لنا الغايات البعيدة أو القصوى للأفعال، يقول ريد «إنه جزء من وظيفة العقل أن يحدد ما هي الوسائل الملائمة لغاية نرغبها، ولا أحد يشك في ذلك مطلقا. بيد أن بعض الفلاسفة - وبصفة خاصة هيوم - يعتقدون أنه ليس جزءا من وظيفة العقل أن يحدد الغايات التي نسعى إليها، فهو يعتقد أن ذلك ليس وظيفة العقل، بل وظيفة الشعور»[2]. وما يذهب إليه هيوم يؤدي - في رأي ريد - إلى أن العقل لا يكون مبدأ الفعل ؛ لأن وظيفته لن تكون سوى خدمة مبادئ الفعل عن طريق اكتشاف وسائل إشباعها، ومن ثم يصبح خادما للعواطف.

وثمة غايات متنوعة للأفعال الإنسانية لا نستطيع أن نكوّن عنها تصورا بدون العقل، والاهتمام بها لا يكون مبدأ للفعل فحسب، بل يكون مبدأ

(1) Ibid, p. 70&71.
(2) Ibid, p. 202.

مرشداً وموجهاً تخضع له كل مبادئنا الحيوانية، ويجب أن تخضع له. ويطلق ريد على هذه الغايات «مبادئ عقلية»؛ لأنها لا توجد إلا عند موجودات مزودة بالعقل، ولأن الفعل انطلاقا منها هو ما يعني باستمرار الفعل وفق العقل[1]، ومن هذه المبادئ أو الغايات: الحيطة والتبصر.

إننا نستطيع أن نصل إلى تصور للحيطة، أو التبصر عن طريق العقل، ولا وجود لهذا التصور عند الحيوانات. ولا تتضمن هذه الغاية الرغبة فحسب،بل أنها تتضمن أيضا اعتبارا للخبرة الماضية والنتائج المستقبلة المحتملة . ومن هذه العملية المركبة التي تتضمن كلا من الرغبة والعقل نستطيع أن نكوّن تصورا عن الخير بوجه عام. فاعتقادنا أن شيئا ما خير يكون مرتبطا بالضرورة بالرغبة فيه، وبالتالي فإنه «من التناقض أن نفترض أن موجودا تكون لديه فكرة عن الخير دون أن يرغبه، أو تكون لديه فكرة عن الشر دون أن يكرهه»[2].

إن اللغة العامة تميز -كما يرى ريد - بين العقل والعاطفة ؛ فالعقل لا يعمل بطريقة هادئة، بل إنه يتضمن حكما في جميع عملياته، أما العواطف فهي رغبات عمياء بدون أي حكم سواء أكانت خيرّة بالنسبة لنا بوجه عام أم شريرة . ويعكس الاستخدام العام هذه الوقائع . ويسيء هيوم - من وجهة نظر ريد - استخدام كلمات اللغة العادية؛ فهو يدرج «هذا المبدأ الخالص الذي يُسمى باستمرار عقلا في كل اللغات تحت العواطف مع إنه لا يُسمى عاطفة في أي لغة من اللغات. ويبعد معنى الحيطة عن معنى كلمة «العقل»؛ فالحكم على ما هو صادق أو ما هو كاذب بوجهات

(1) Ibid, p. 202.
(2) Ibid, p.179.

نظر تأملية نظرية هو وظيفة العقل النظري التأملي، والحكم على ما هو خير وما هو شر بالنسبة إلينا هو وظيفة العقل العملي»[1].

وإذا كان ريد لا ينازع في استخدام كلمات مثل «حاسة خلقية» و «عاطفة»، فإننا نجد خلافا واضحا بينه وبين هيوم في استخدام هاتين الكلمتين، فبينما يستمد هيوم التمييزات الأخلاقية من الحاسة الخلقية، والعاطفة فإن ريد يختلف معه في تحديد معنى كلمة «حاسة»؛ إذ يقرر أن كل قوة نعطيها اسم حاسة تكون قوة حكم على موضوعات هذه الحاسة، وبالتالي تكون الحاسة الخلقية هي قوة الحكم في الأخلاق. وذلك يعني أنها لم تعد قوة الشعور فحسب كما هي الحال عند هيوم.

مما سبق يتضح أن ريد يعطي للعقل أهمية في الأخلاق تفوق العاطفة أو الوجدان. وقد ذهب الفيلسوف الألماني «كانط» Kant (1724-1804) أبعد مما ذهب إليه ريد وبرايس أيضا .إذ يرى أن المبادئ التي تقوم عليها الأخلاق مبادئ قبلية بحتة، خالصة من كل عنصر تجريبي . ولذا يرفض كانط أن تختلط الأخلاق بالأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، ولا بالفيزياء، وذلك لأن "مذهباً مختلطا في الأخلاق، يتألف من دوافع مختلفة من العواطف والميول، وفي الوقت نفسه من تصورات عقلية، لابد أن يجعل الوجدان يتذبذب بين دوافع لا تندرج تحت مبدأ من المبادئ قد يمكن بالمصادفة البحتة أن تؤدي إلى الخير، وقد تقود معظم الأحيان إلى الشر"[2].

(1) Ibid, p.208.

(2) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ،ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر،1965، ص46.

إن إقامة الأخلاق على أساس تجريبي ؛ كأن يكون هذا الأساس الرغبة، السعادة، العاطفة لا يعني شيئا سوى استخدام العقل الإنساني لتحقيق الأغراض التي تعني الغريزة بتحقيقها، وإذا كان الأمر كذلك فإن العقل سيكون نهجا خاصا استخدمته الطبيعة لتسليح الإنسان من أجل الغرض الذي أهلت الحيوانات له. بيد أن العقل، كما يرى كانط، له وظيفة أسمى وأبعد من ذلك؛ فالإنسان يحتاج إليه ليتأمل فيما هو في ذاته خير أو شر، وفضلا عن ذلك لكي يميز التقييم الحسي ويجعل التقييم العقلي الشرط الأساسي للخير والشر. وبوجه عام إن المذهب التجريبي يستبدل الواجب بشيء مختلف كلية، يستبدله بمصلحة تجريبية تكون الميول بصورة عامة متعاهدة معها سرا، ولهذا السبب فإن المذهب التجريبي يكون متحالفاً مع الميول التي تنحدر إلى الإنسانية إلى الحضيض وذلك عندما ترتفع هذه الميول إلى المبدأ العملي الأسمى[1].

ومن ثم، فإن «مقر جميع التصورات الأخلاقية ومصدرها قائمان بطريقة قبلية خالصة في العقل ... ولا يمكن استخلاصها من أية معرفة تجريبية ... وفي صفاء منشئها تكمن جدارتها التي تجعلها صالحة لأن تكون أسمى المبادئ العملية التي نهتدي بهديها، وأننا في كل مرة نضيف إليها عنصرا تجريبيا إنما نسلبها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل، ونجرد الأفعال من قيمتها المطلقة»[2]. يتضح إذن أن العقل عند كانط هو الذي يحتل الأولوية في مجال الأخلاق . ومن يلتمس العون من العاطفة، فإنه سيجد

(1) Kant, I, Critique of Practical Reason ,trans.. By Beck L.W. London; The liberal Arts Press ,1956.p.63.

(2) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص47، 46.

أن العواطف تتفاوت بطبيعتها عن بعضها البعض بدرجات لا متناهية، ولا تمدنا بمعيار واحد نقيس علية الخير والشر[1].

ثانيا: مهمة فيلسوف الأخلاق

حاول هيوم دراسة الأخلاق دراسة وصفية؛ وأعني بذلك دراستها على نمط العلوم التجريبية لا مكان فيها للمبادئ التي تتخطى التجربة، أعنى دراستها كما هي موجودة دون اهتمام بالبحث عن مثال أعلى . وقد انعكس ذلك على نظرته إلى اللغة الأخلاقية . وآية ذلك أن فيلسوف الأخلاق يهتم بتحليل ما يحدث عندما يستخدم الناس اللغة الأخلاقية، أكثر من أن يهتم بتقديم أوامر وتوصيات، وأن يشرح أو يفسر مبادئ الطبيعة الإنسانية أكثر من أن يهتم بالتفسير الموجه لما يفعله الناس، أو ما ينبغي عليهم أن يفعلوه . وبالتالي فإن الأحكام الأخلاقية لا تهتم، كما يرى هيوم، بالسؤال الخاص بما ينبغي أن نؤديه من أفعال، بل تهتم بالسؤال الخاص بتحديد طبيعة الأفعال، أي أنها أحكام وصفية Descriptive أكثر من أن تكون أحكاماً إرشادية أو موجهة Prescriptive. كما أنها تعبر عن اهتمام عام مشترك يخلو من الغرض أكثر مما تعبر عن وجهة نظر شخصية. وهنا نجد اختلافا بين هيوم وفيلسوفين معاصرين من أهم الفلاسفة الذين اهتموا باللغة الأخلاقية أو نقول بالأحكام الأخلاقية وهما : ستيفنسون

(1) المرجع نفسه، ص96.

Stevenson C.L (*)، وريتشارد هير Hare R.M (**). وسنقف عند هذه المسألة لتوضيحها.

يرى هيوم أننا عندما نصنع أحكاماً أخلاقية فإن جميع الأشخاص يتفقون على ما يحقق خير الجنس البشري ورفاهيته، ويقدم ثلاثة أدلة لتدعيم ذلك. الدليل الأول، يقوم على مقدمات مفادها أنه جزء أساسي من التكوين البشري أننا نتعاطف مع الآخرين، يقول في ذلك " إذا نظرنا إلى مبادئ البشرية، كما تبدو للتجربة اليومية والملاحظة، فلابد أن نستنتج بصورة قبلية أنه من المستحيل بالنسبة إلى مخلوق بوصفه إنسانا ألا يهتم بسعادة أقرانه، وتعاستهم على الإطلاق، ومن المستحيل ألا يقر بأن ما يحقق سعادتهم يكون خيرا، وما يحقق تعاستهم يكون شرا، بدون أي نظر أو اهتمام أبعد من ذلك"[3]. والدليل الثاني مفاده أن الأساس المشترك للفضائل جميعها هو أنها تحقق السعادة بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة إما للشخص نفسه أو للآخرين، وبالتالي فإن القول بأن الموجودات الإنسانية تتفق على سمات السلوك أو الخلق الذي يحقق خير النوع البشري ورفاهيته يمكن التحقق منه تجريبيا، يقول هيوم «هل يمكن أن نشك فيما إذا كان هناك أي مبدأ في طبيعتنا مثل الشفقة، والاهتمام بالآخرين ...

(*) تشالز ستيفنسون (1908 - 1979) فيلسوف أمريكي وأستاذ بجامعة ميتشجان . من أهم مؤلفاته "الأخلاق واللغة " الذي يقدم فيه شرحا للنظرية الانفعالية عن معنى الحدود الأخلاقية.

(**) ريتشارد هير (1919-2002) فيلسوف إنجليزي، زميل بكلية باليول بجامعة أكسفورد. من أهم مؤلفاته «لغة الأخلاق».

(3) Hume, Enquiries, p. 230.

نرتضيه ونستحسنه إلى حد كبير»[1]. والدليل الثالث مفاداه أن التفاهم والتواصل مع الآخرين يتطلب ضرورة استخدام اللغة الأخلاقية لتعكس وجهة نظر عامة تتضمن اهتماما بالخير العام أو الصالح العام، يقول هيوم مؤكداً ذلك «في أحكامنا الهادئة التي تخص سلوك أو خلق الناس، وحديثنا الذي يخص سلوكهم أو خلقهم لابد أن نهمل جميع الاختلافات، ونجعل عواطفنا أكثر عمومية وأكثر اجتماعية، وعلاوة على ذلك، فإننا نجد أنفسنا في الغالب نغير موقفنا في هذه المسألة : ففي كل يوم نقابل أشخاصا في موقف يختلف عنا ... وبالتالي فإن تبادل العواطف في المجتمع والحديث يجعلنا نكوّن معيارا عاما ثابتا نستحسن أو نستهجن بواسطته شخصيات وسلوكاً»[2].ويقول كذلك في موضع آخر «إن جميع عواطف اللوم أو الثناء متغيرة وفقا لموقفنا الخاص بالقرب أو البعد من الشخص الذي نلومه أو نثنى عليه وفقا لميل العقل، بيد أننا لا نعير اهتماما لهذا التغير والتنوع في قراراتنا العامة ... وتعلمنا التجربة تصحيح عواطفنا، أو على الأقل منهج تصحيح لغتنا، حيث أن العواطف أكثر عنادا وثباتا...ومثل هذه التصحيحات عامة بالنسبة إلى جميع الحواس، ونحن لا نستطيع، في حقيقة الأمر، أن نستخدم لغتنا، أو ننقل عواطفنا إلى شخص آخر إذا لم نصحح المظاهر المؤقتة للأشياء، ونتغاضى عن موقفنا الحالي»[3].

إن أحكامنا الأخلاقية، كما هو واضح، تعبّر عن اهتمام عام مشترك أكثر من أن تعبّر عن وجهة نظر شخصية، لأنها إذا لم تعبّر عن اهتمام عام

(1) Ibid, p. 231.
(2) Ibid, p. 229.
(3) Ibid, p. 582.

مشترك، أو نقول إذا لم تعبّر عن وجهة نظر عامة فإننا نجد أنفسنا عاجزين عن أن نتحدث مع الآخرين ونتفاهم معهم في المسائل الأخلاقية . وبالتالي فإن هذه الأحكام تعبّر عن وجهة نظر تخلو من الغرض Disinterested ، يقول هيوم موضحا ذلك " عندما يصف إنسان إنسانا آخر بأنه عدوه، منافسه، خصمه فإنه يدرك أنه يتحدث بلغة حب الذات، ويدرك أنه يعبّر عن عواطف خاصة به تنشأ من ظروفه الخاصة، وموقفه الخاص، بيد أنه عندما يصف إنسانا بلقب مثل :"خير"، أو "مكروه"، أو "فاسد" فإنه يتحدث بالتالي بلغة أخرى، ويعبّر عن عواطف يتوقع أن المستمعين كلهم يتفقون معه. إذ يجب عليه أن يتخلى عن موقفه الخاص، ويجب عليه أن يختار وجهة نظر يشترك فيها مع الآخرين"[1]. كما يؤكد هيوم أن العاطفة الأخلاقية تختلف عن أنواع أخرى من العواطف بفضل إشارتها إلى وجهة نظر تخلو من الغرض «فعندما ننظر إلى السلوك أو الخلق بوجه عام بدون أن نشير إلى مصلحتنا، فإن شعورا أو عاطفة تخلو من الغرض تتولد عندما نصفه بأنه خير أو شرير من الناحية الأخلاقية»[2].

صفوة القول : اللغة الأخلاقية تعبر عن وجهة نظر عامة أو عن اهتمام عام مشترك أكثر مما تعبر عن وجهة نظر شخصية . وهنا نجد اختلافا بين هيوم و ستيفنسون. إذ أن اللغة الأخلاقية عند ستيفنسون تعبر عن وجهة نظر خاصة نظراً لوجود اختلاف في الرغبات والمواقف والرؤى : فالقضية التي تقول «س خير» تعني عنده «أنا أحب س». صحيح أنه يذهب في كتابه «الأخلاق واللغة» إلى أن القضية التي تقول «س خير»

(1) Ibid, p. 272.

(2) Hume, A Treatise .., Vol.III, p. 472.

ترادف القضية التي تقول «أنا أستحسن س»، بيد أن ثمة فرقا بين لفظي «يحب» و «يستحسن» ؛ فلفظ «يستحسن» يفترض جهدا من جانب المتحدث لكي ينقل، أو يعبر عن وجهة نظر تخلو من الغرض . ورغم أن ستيفنسون يدرك هذا الفرق أو الاختلاف، لكن يبدو أنه لم يدرك أن لفظ «يستحسن» يفترض وجهة نظر تخلو من الغرض أكثر مما يفترض وجهة نظر لا تخلو من الغرض، فهو يرى أننا قد نستخدم هذا اللفظ أحيانا ليشير إلى ما يسميه اتجاها أخلاقيا خاصا، لكنه لا يربط هذا الاتجاه بعدم التحيز.

ولأن ستيفنسون قد أخفق في إدراك أن الأحكام الأخلاقية تعبّر عن وجهة نظر عامة تخلو من الغرض، فإنه أخفق كذلك في فهم نظرية هيوم الأخلاقية ؛ فهو يرى أن عواطف الملاحظين عنده هي إشارات موثوق بها عن الفضيلة والرذيلة، لكنه أخفق في ملاحظة أن فكرة الاستحسان تشير عنده إلى وجهة نظر تخلو من الغرض، يقول «س فضيلة» لها نفس المعنى مثل «س موضوع استحسان كل شخص لديه تقريبا معلومات كاملة وواضحة عن س»[1]. ويبدو أن هذه العبارة تعكس افتراض ستيفنسون أن الملاحظين يعتمدون على مشاعرهم الشخصية المؤقتة أكثر من محاولتهم صنع أحكام أخلاقية عامة تخلو من الغرض . إنه يعي وجهة نظر هيوم والتي مفادها أن ثمة اتفاقا في الاتجاه بين جميع الأشخاص، بيد أنه يعالجها على أنها افتراض غير مضمون[2]، أكثر من كونها نتيجة ضرورية للحقيقة التي تقول إن اللغة الأخلاقية تعبّر عن وجهة نظر عامة. كما يظهر إخفاق ستيفنسون في فهم وجهة نظر هيوم والخاصة بأن اللغة أو الأحكام

(1) Stevenson,C.L, Ethics and Language, New Haven,1944.p.278.
(2) Ibid, p. 275.

الأخلاقية تعبّر عن وجهة نظر عامة في ملاحظاته التي أبداها على رأي هيوم حيث يقول «إن طريقة هيوم الخاصة بتعريف الألفاظ الأخلاقية تجعل هذه العبارة «أي شيء يكون خيرا إذا استحسنه معظم الناس» عبارة تحليلية ... فهي تستبعد أي إحساس بالخير يتعارض فيه اتجاه أو موقف شخص ما مع اتجاهات أو مواقف أغلبية الناس»[1].

وإذا كان ثمة خلاف، كما رأينا، بين هيوم وستيفنسون فيما يخص وجهة النظر التي تعبّر عنها الأحكام الأخلاقية، فإننا نجد خلافا بين هيوم وهير حول: هل اللغة أو الأحكام الأخلاقية وصفية أم أنها إرشادية أو موجهة؟ وبعبارة أخرى : هل الأحكام الأخلاقية تشتمل على أوامر، وبالتالي تهتم بالإجابة عن السؤال الخاص «بما ينبغي» أن نؤديه من أفعال، أم أنها تهتم بالسؤال الخاص «بما هو كائن» ؛ أي بتحديد طبيعة هذا الفعل أو ذاك؟ وترتبط هذه المسألة بالعلاقة بين القضايا التي تعبر عما هو كائن والقضايا التي تعبّر عما ينبغي أن يكون . وقبل أن نمضي قدما في بيان هذه المسألة نود التنويه إلى أن هير يرى أن هيوم يُعد من الفلاسفة الأوائل الذين انتبهوا إلى هذه الفجوة، وأعني بها الفجوة بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون»، ويصفها بأنها «قانون هيوم».

على أية حال، إذا رجعنا إلى مؤلف هيوم «رسالة في الطبيعة الإنسانية «وجدنا أن هيوم يشير إلى هذه الفجوة قائلا «في كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلته حتى الآن، لاحظت أن المؤلف ينتقل أحيانا بالطريقة العادية للبرهان ويثبت وجود الله، أو يقوم بملاحظات تخص مسائل أو

(1) Ibid, p. 276.

أمور إنسانية، وفجأة بعد أن يكون في قضاياه مقررا لما هو «كائن» أو ليس «بكائن» ينتقل إلى مجموعة من قضايا تشتمل كلها على «ينبغي» أو «لا ينبغي» . وهذا الانتقال هو انتقال غير مشروع، بيد أنه بالغ الأهمية ؛ لأنه لما كانت كلمة «ينبغي» تشير إلى نوع جديد من علاقات الإثبات، كان من الضروري في الوقت نفسه أن نبين كيف يمكن استنباط هذه العلاقة الجديدة من غيرها الذي هو مختلف عنها تماما»[1].

إن التفسير التقليدي لقول هيوم السابق هو أن هيوم ينكر الاستدلال على النتائج الخاصة «بما ينبغي أن يكون» من مقدمات خاصة «بما هو كائن»، أو نقول إنه ينكر الانتقال من القضايا التي تعبر «عما هو كائن» إلى القضايا التي تعبر «عما ينبغي أن يكون» . ويقبل هير هذا التفسير[2]. بيد أن خصوم التفسير التقليدي يذهبون إلى القول بأن هيوم يرى أن هذا الانتقال ممكن عن طريق العاطفة أو الوجدان لا عن طريق العقل، وهم يستندون في ذلك إلى نص لهيوم يقول فيه «ولكن هل يمكن أن تكون هناك صعوبة في البرهنة على أن الرذيلة والفضيلة ليستا أمرين من أمور الواقع يمكن أن نستدل على وجودهما عن طريق العقل؟ خذ أي فعل تزعم أنه رذيلة : وليكن القتل العمد مثلا، وافحصه من جميع النواحي، وانظر أيمكنك أن تجد أمرا من أمور الواقع أو وجودا فعليا يمكن أن تطلق عليه رذيلة، وبأي طريقة تأخذه لن تجد سوى عواطف معينة فحسب، لن تجد سوى دوافع وأفكار، ولا يوجد أمر من أمور الواقع في هذه الحالة، إنك لن تجد ما يُسمى رذيلة طالما أنك تنظر إلى الموضوع، إنك لن تجدها حتى تدير

(1) Hume, A Treatise .., Vol.III, pp .469&470.

(2) Hare,R.M ., The Language of Morals, New York, 1964. p.29.

تفكيرك إلى داخلك وتجد عاطفة عدم الاستحسان التي تنشأ بداخلك تجاه هذا الفعل، فنحن هنا بصدد أمر من أمور الواقع، ولكنه موضوع للشعور أو الوجدان وليس موضوعا للعقل، إنه يكمن بداخلك لا في الموضوع . ومن ثم فإنك عندما تصف أي فعل أو سلوك بأنه شرير فإنك لا تعني شيئا سوى أنه يكون لدينا إحساس باللوم ينشأ نتيجة لتأملنا فيه . وبالتالي، فإن الفضيلة والرذيلة يمكن مقارنتها بالأصوات، والألوان، والحرارة، والبرودة التي لا تكون بالنسبة إلى الفلسفة الحديثة صفات في موضوعات، بل تكون إدراكات في العقل . ويجب أن ننظر إلى هذا الاكتشاف في الأخلاق على أنه تقدم ملحوظ بالنسبة إلى العلوم النظرية التأملية، على الرغم من أن له تأثيرا ضئيلا، أو ليس له تأثير من ناحية الممارسة. ولا يمكن أن يكون هناك شيء أكثر واقعية، أو يهمنا بصورة أعظم من عواطفنا الخاصة باللذة والألم»[1].

إن كل النظريات الأخلاقية الطبيعية التي تزعم أن قضايا «ما ينبغي أن يكون» تساوي قضايا «ما هو كائن» هي نظريات خاطئة من وجهة نظر هير . ويذهب هير إلى أن وظيفة اللغة الأخلاقية تتمثل في توجيه السلوك، وهذا معناه أن هذه اللغة يجب أن تكون لغة إرشادية أو موجهة أكثر من أن تكون لغة وصفية[2]. فعندما نقول «يجب ألا تسرق »مثلا، فإن هذه القضية تتضمن عنصرا إرشاديا، حيث ترشد بعدم السرقة، كما أنها تتضمن إمكانية التعميم ؛ بمعنى أنه يجب ألا يسرق أحد في الأوضاع والحالات المتشابهة، ومن خلال ذلك يصدر الحكم الكلي الذي يجب على

(1) Hume, A Treatise .., Vol. III, pp. 468&469.

(2) Hare, R. M ., The Language of Morals, p. 84.

الجميع أن يلتزموا به ويطبقوه . ويرى هير أن هيوم وقع في الخطأ نفسه الذي وقع فيه الفلاسفة الطبيعيون كلهم وهو الاهتمام بالوظيفة الوصفية للغة الأخلاق، وإغفال الوظيفة الإرشادية أو الموجهة لها.

ولكن دعنا نتساءل : هل الفجوة بين الوظيفة الوصفية والوظيفة الإرشادية للغة كبيرة إلى هذا الحد كما يزعم هير؟ لماذا لا يكون الوصف ذاته إرشادا وتوجيهاً؟ يرى أحد المهتمين بفلسفة هيوم أنه إذا قلنا «المروءة فضيلة»، وأشرنا إلى أن المروءة خاصية أو صفة لسلوك أو لخلق يثير الاستحسان في شخص ما، فإنه يبدو أننا نوصي ونأمر بالمروءة. كما يبدو أن هذا القول «المروءة فضيلة» يؤدي وظيفة التوجيه والإرشاد أفضل من قولنا «إننا نوصي ونأمر بالمروءة»؛ فهذه العبارة الأخيرة لا تعبر إلا عن اتجاهاتنا الشخصية التي يكون لها هدف، وبمعنى آخر، إذا قبلنا تعريف هيوم الذي يذهب إلى أن الفضيلة خاصية أو صفة لسلوك أو لخلق، فإنه يكون لدينا تعريف وصفي يكون في الوقت نفسه تعبيرا إرشاديا أو موجها»[1].

ودعنا نتساءل أيضا: هل من الضروري أن يتميز المعنى القيمي عن المعنى الوصفي تماما كما يزعم هير؟ إن لدى الفيلسوف الأخلاقي الطبيعي أسبابا للشك في قبول افتراض هير، لأنه إذا كان المعنى القيمي قابلا للانفصال باستمرار عن المعنى الوصفي، تكون لدينا بعض الألفاظ التي يكون لها معنى قيمي، ولا يكون لها معنى وصفي. ويرى هير أن الألفاظ القيمية أو الخاصة بالقيمة مثل لفظ «خير»لها معنى وصفي[2].

(1) Donald, W., Hume, A Revaluation, New York,1976.p.378.

(2) Hare, R. M ., The Language of Morals ,pp.121& 122.

ويبدو أن هذه الألفاظ تكتسب معناها القيمي بسبب معناها الوصفي. كما أن الفيلسوف الأخلاقي الطبيعي يستطيع أن يشير إلى الطريقة التي تكتسب بها ألفاظ وصفية معنى قيميا. ويقدّم هير نفسه أمثلة مثل كلمة «أنيق» و «مجد» [1]. وتؤخذ هاتان الكلمتان لأن تكونا كلمتين موجهتين أو إرشاديتين، ويكون لهما معنى قيمي ومعنى وصفي أيضا.

يضاف إلى ما سبق أن الموقف الطبيعي في الأخلاق والذي ينتمي إليه هيوم يتميز عن تلك المواقف التي تحاول أن تعرف التمييزات القيمية عن طريق خصائص أو صفات مفارقة للطبيعة، وخصائص أو صفات ميتافيزيقية . ونعني بذلك أنه يرى أن الطريق لإدراك الانتقال «مما هو كائن» إلى «ما ينبغي أن يكون «يكون من خلال معرفة الطبيعة الإنسانية والمصالح الإنسانية . وهذا يدل على أن المعنى القيمي لا يتميز عن المعنى الوصفي بدرجة كبيرة كما يزعم هير وغيره.

***

(1) Ibid, p. 121..

خاتمة وتعقيب

من خلال هذه الدراسة يمكن إجمال أهم النتائج التي توصلنا إليها:

أولاً: لقد مدّ هيوم النظرة الطبيعية الآلية إلي الأخلاق إلي حد كبير، ومن ثم حاول تفسير أجزاء كثيرة منها تفسيراً علمياً. لقد كان هناك هدفه بوجه عام دراسة الأخلاق دراسة تجريبية وصفية لا مكان فيها للمبادئ والأمور التي تتخطي نطاق التجربة . ومن ثم أصبحت مهمة فيلسوف الأخلاق في جانب كبير منها تكاد لا تختلف عن مهمة العالم الطبيعي . فكما أن عالم الطبيعة يقنع بوصف الظواهر الطبيعية ،وتقرير حالتها، واستخلاص قوانين تفسيرها عليّاً، ولا يحاول، من ثم ،أن يتجاوز الواقع، فإن مهمة فيلسوف الأخلاق هي أن يلاحظ المجتمع كما يبدو في الواقع وأن يرصد نشاطه ليستخلص قوانينه . وقد ترتب علي ذلك أن الأحكام الخلقية أو القضايا التي تعبر عما ينبغي أن يكون لا يصل إليها فيلسوف الأخلاق عن طريق محاولات ميتافيزيقية، أو لاهوتيه قبلية، بل عن طريق دراسته ووصفه وملاحظته للمجتمع كما يبدو في الواقع. ويرتبط بهذه المسألة تساؤلات منها: هل الأحكام الأخلاقية تعبر عن وجهة نظر خاصة أم أنها تعبر عن اهتمام عام ومشترك أو نقول عن وجهة نظر عامة؟ وهل الأحكام الأخلاقية، وبالتالي لغة الأخلاق، وصفية أم أنها إرشادية؟

ثانياً: علي الرغم من أن هيوم يتميز بالوضوح بوجه عام، فإننا نجد غموضا وصعوبة إلى حد ما في تحديد موقفه الخاص بطبيعة العلاقة بين العقل والوجدان في الأخلاق. لقد رأي هيوم أن القدماء ذهبوا إلي القول بأن الفضيلة ليست سوي موافقة العقل وأحكامه، إلا إنهم غالباً ما يتحدثون عن الفضيلة وكأنما هي مستقاة من العاطفة أو الوجدان لا من العقل، وذهب المحدثون من ناحية أخري إلي الدفاع عن وجهة نظرها مفادها أن الأحكام الأخلاقية تقوم على العاطفة أو الوجدان، إلا إنهم يعودون فيحاولون إقامة الدليل العقلي علي ما يقولونه، فكلا الفريقين حائر: أيجعل الأخلاق وأحكامها من شأن العقل وحده،أم من شأن العاطفة أو الوجدان، أم يتردد في قوله بين العقل والعاطفة يأخذ بهذا مرة وبذلك مرة[1]. ويذهب إلي أنه قد حسم هذا الصراع والخلاف، مقرراً إنه صراع ظاهري فقط .ومع ذلك فإننا نقول إن هيوم نفسه لم يصل بشأن هذه العلاقة،أعني العلاقة بين العقل والوجدان، إلي موقف واضح محدد، فنجده تارة يعلي من شأن الوجدان، وتارة أخري يعلي من شأن العقل. وربما لا يرجع ذلك في جانب كبير إلي ما تتصف به هذه العلاقة من صعوبة في التحديد بقدر ما يعود السبب إلي المشكلة الخاصة بتحديد «طبيعة» كل من العقل والعاطفة أو الوجدان في السلوك، وبعبارة أخرى يمكننا القول إن المشكلة هنا هي في حقيقتها مشكلة تتعلق بالنسبية فهي نسبية (مطلقة) بمعني أنها تعتمد علي الظروف النوعية التي يوجد فيها الفاعل من جهة، والشخصية من جهة أخري، أكثر مما تعتمد علي الطبيعة العامة للحكم والعقل ودورهما[2]. ومع ذلك فإننا نري أن هيوم

(1) زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص 126، 127.

(2) د. محمد محمد مدين، فلسفة هيوم الأخلاقية، بيروت: دار التنوير، 2009. ص 126، 127.

يعطي للعاطفة أو الوجدان أهمية تفوق أهمية العقل في الأخلاق. إن دور الوجدان في الأخلاق دور أساسي ودور العقل دور ثانوي.

ثالثا: نظرة هيوم إلى الأخلاق تكاد لا تختلف عن نظرته إلى الجمال؛ فالجمال عنده ليس صفة قائمة في الشيء الجميل، ولا يقوم في علاقات موضوعية. إنه لا يوجد إلا في نفس منْ يتأمل الشيء الذي ينعته بأنه جميل. إنه رد فعل انفعالي صادر عن الطبيعة الإنسانية إزاء ذلك الشيء. وهذا يعني أن الأحكام الجمالية ذاتية نسبية إلى الأشخاص، ولكن مع ذلك يرى هيوم أن الأحكام الجمالية لا تختلف عن الأحكام الأخلاقية؛ إذ أن الناس يتفقون تقريباً من الناحية العملية الواقعية على ما هو جميل وما هو قبيح؛ فنحن نقر بأنه لا يوجد لدى "أورجلبى" Orgibly من العبقرية بقدر ما عند "ملتون" Melton(*).

ما نريد أن نقرره هو أن الوجدان أو الشعور له أهمية كبيرة في الأخلاق والجمال عند هيوم.

رابعاً: تكمن أهمية هيوم في إثارته لقضايا ومشكلات فتحت المجال أمام كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده لمناقشتها منها: ما العلاقة بين قضايا "ما هو كائن "، وقضايا " ما ينبغي أن يكون "؛ تلك المسألة التي أطلق عليها البعض أسم " قانون هيوم " Hume's Law، وهل لغة الأخلاق وصفية أم أنها إرشادية ؟ هل هناك قواعد أخلاقية عامة في الأخلاق، أم أن قواعد الأخلاق نسبية ؟ هل يمكن تطبيق المنهج التجريبي العلمي على الأخلاق والمشكلات الإنسانية بوجه عام؟

(*) أورجلبي (1600 – 1676) شاعر ضعيف ترجم "انيادة" فرجيل، أما ملتون (1608-1674) فهو من كبار الشعراء الإنجليز بعد شكسبير. من أهم أعماله "ملحمة" الفردوس المفقود"، وملحمة "الفردوس المستعاد".

نصوص مختارة من مؤلفات هيوم

النص الأول

في الخلاف حول الأساس العام للأخلاق

ثمه جدال محتدم يحتاج إلي مزيد من البحث يخص الأساس العام للأخلاق يدور حول ما إذا كانت الأخلاق مستقاة من العقل، أو من العاطفة والشعور، وما إذا كنا نبلغ المعرفة الخاصة بها عن طريق سلسلة من البراهين والاستدلال العقلي، أو عن طريق شعور مباشر وإحساس داخلي أكثر صفاء ونقـاء، وما إذا كان ينبغي أن تكون- شأنها شأن كل الأحكام السليمة الخاصة بالصدق والكذب - هي نفسها بالنسبة لكل موجـود عاقـل، أو أنها تقـوم - شأنها شـأن إدراك الجمـال والقبـح - على بينة وتكوين النوع الإنساني.

علي الرغم من أن الفلاسفه القدماء يؤكدون في الغالب أن الفضيلة ليست سوي موافقة العقل، إلا أنه يبدو، بوجه عام، أنهم ينظرون إلي الأخلاق علي أنها تستقي وجودها من الذوق والعاطفة . ورغم أن باحثينا المحدثين يتحدثون كثيراً أيضاً، من ناحية أخري، عن جمال الفضيلة وعن قبح الرذيلة، فإنهم يحاولون بوجه عام أن يفسروا هذه التمييزات

عن طريق استدلالات ميتافيزيقية، واستنباطات من مبادئ الفهم الأكثر تجريداً . وقد ساد هذا الارتباك والحيرة في هذه الموضوعات حتي إن تعارضاً ذا أهمية عظيمة يمكن أن يسود بين مذهب وآخر،بل وحتى فى أجزاء معظم كل مذهب بعينه، ومع ذلك فإن أحداً لم ينتبه إليه حتي وقت متأخر للغاية . ولم يتخلص اللورد شافتسبري، الذي يُعد أول من أهتم بملاحظة هذا التميز، والذي تمسك بمبادئ القدماء ودافع عنها، من نفس هذا الارتباك .

ولابد من الإقرار أو التسليم بأن طرفي المسألة يتأثران ببراهين أوحجج خادعة ومضللة . فقد يقال إن التمييزات الأخلاقية يمكن تمييزها عن طريق العقل الخالص :وإلا لماذا المنازعات والخلافات الكثيرة التي تسود في الحياة العامة ،وفي الفلسفة أيضاً حول هذا الموضوع : إذ تُقدم السلسلة الطويلة من الأدلة علي الطرفين في الغالب، ويتم الاستشهاد بالأمثلة واللجوء إلي مصادر موثوق بها، وتُستخدم المماثلات، وتُكتشف المغالطات، وتُستنج الأقيسة ،وتواءم النتائجَ المتعددة مع مبادئها الملائمة . إن الصدق محل للخلاف، ولكن الذوق ليس كذلك : فما يوجد في طبيعة الأشياء هو معيار حكمنا، أي أن ما يشعر به كل إنسان بداخله هو معيار العاطفة . إن القضايا في الهندسة قد يتم اثباتها والبرهنة عليها، وقد تُفند الأنساق في الفيزياء، أما إنسجام النثر، ورقة العاطفة أو الشعور، وتألق الفطنة لابد أن تولد لذة مباشرة. ولا أحدَ يقدم دليلاً علي جمال شخص آخر، بيد أنه يقدم دليلاً في الغالب علي عدالة أو جور أفعاله . إن الهدف الأول للسجين عند محاكمته جنائياً هو دحض الوقائع المزعومة، وإنكار الأفعال التي تُنسب إليه . أما الهدف الثاني فهو إثبات أنه حتي إذا كانت هذه

الأفعال حقيقية، فإنه يمكن تبريرها بوصفها أفعالاً مباحة ومشروعة من الناحية القانونية . إن النقطة الأولي يتم التحقق منها عن طريق استنباطات الفهم : فكيف يمكننا أن نفترض ملكة مختلفة من ملكات الفهم تُستخدم في اثبات النقطة الثانية ؟

ومن ناحية أخري قد يحاول أولئك الذين يرجعون كل التحديدات الأخلاقية إلي العاطفة أو الشعور ببيان أنه من المستحيل بالنسبة للعقل أن يستمد نتائج من هذه النوعية. إنهم يقولون إن الفضيلة تخص ماهو محبوب، والرذيلة تخص ما هو مكروه وبغيض، وذلك ما يكوّن طبيعتها أو ماهيتها المحض . ولكن هل في إمكان العقل أو البرهان العقلي أن يوزع هاتين الصفتين المختلفتين علي أي موضوعات، ويعلن مسبقا أن هذا لابد أن يولد الحب، وذاك يولد الكراهية ؟ أو ماهو السبب الآخر الذي يمكن أن ننسبه دوما إلي هذين الشعورين سوي البنية الأصلية والتكوين الأصلي للعقل الإنساني الذي يكون مهيئاً لاستقبالهما؟

إن غاية كل التأملات الأخلاقية هي أن تعلمنا واجبنا، وتولّد عن طريق تمثلات ملائمة لقبح الرذيلة وجمال الفضيلة، عادات مناظرة، وتدفعنا إلى تجنب الرذيلة وتبني الفضيلة . ولكن ألا يمكن أن نتوقع ذلك من استدلالات ونتائج العقل التي لاترتبط بذاتها بالمشاعر، ولا تدفع أو تحرك قوي الإنسان الفعالة أو النشطة؟ إنها تكتشف الحقائق، ولكن حيثما تكون الحقائق التي تكتشفها عديمة الأهمية، فإنه لايمكن أن يكون لها تأثير علي السلوك أو الخلق . إن ماهوشريف، وعدل،ونبيل، وكريم يستحوذ علي القلب، ويحثنا علي أن نتبناه ونحافظ عليه وندعمه. وماهو معقول، وواضح، ومحتمل لا يحصل إلاعلي موافقة الفهم الفاترة، ويُشبع فضولنا التأملي أو النظري، ويضع نهاية لأبحاثنا.

ابذْ كل المشاعر الدافئة المحبذة للفضيلة، وكل امتعاض أو نفور للرذيلة : اجعل الناس لا يهتمون بهذه التمييزات مطلقاً ، فإن الأخلاق لن تصبح دراسة عملية، ولن يكون لها ميل لتنظيم حياتنا وأفعالنا .

إن هذه الحجج أو البراهين من جانب كل طرف أو (كثير قد يظهر فيما بعد) مقنعة حتي أنني أشك في أنها قد تكون، الأولي والأخري، قوية ومقنعة، وأن العقل والعاطفة أو الشعور يلتقيان غالبا في كل التحديدات والنتائج الأخلاقية . ومن المحتمل أن تعبر العبارة الأخيرة عن صنوف من السلوك والأفعال محبوبة أو مكروهة، تستحق الثناء، أو اللوم، أي أنها تطبع عليها علامة الشرف، أو العار، الاستحسان أو الاستهجان، أي أنها تجعل الأخلاق مبدأ فعالاً، وتجعل الفضيلة سعادتنا، وتجعل الرذيلة تعاستنا وشقاءنا . وأقول إنه من المرجح أن هذه العبارة الأخيرة تعتمد علي إحساس أو شعور داخلي، جعلته الطبيعة كليا أوعاماً في الأنواع بأسرها . إذ ماهو الشئ الآخر الذي يمكن أن يكون له تأثير من هذا النوع ؟ ولكن لكي نمهد الطريق لهذه العاطفة، ونعطي تمييزاً ملائماً لهدفنا، فإنه من الضروري في الغالب أن نجد استدلالا عقليا أكثر لابد أن تكون له الأولوية، ولابد أن تكون هناك تمييزات دقيقة، ولابد أن نستمد نتائج محكمة ودقيقة، ونقوم بمقارنات بعيدة، ونفحص علاقات مركبة، ونتيقن من وقائع عامة . إن بعض أنواع الجمال، خاصة الأنواع الطبيعية، تملك مشاعرنا واستحساننا في ظهورها الأول، ولكن عندما يصبح لها هذا التأثير، فمن المستحيل بالنسبة لأي استدلال عقلي أن يعيد تأثيرها، أو يعد لها لتصبح أفضل لذوقنا وشعورنا . بيدأنه في درجات كثيرة من الجمال، وخاصة درجات الفنون الجميلة، يكون ضروريا استخدام استدلال عقلي

أكثر، حتي نشعر بالعاطفة الملائمة، وقد يتم تصحيح الاستمتاع الزائف أحيانا عن طريق الحجة والتأمل. وثمة مبرارت جيدة لاستنتاج أن الجمال الأخلاقي يشارك كثيرا في هذا النوع الأخير، ويتطلب مساعدة ملكاتنا العقلية حتي تعطيه تأثيراً مناسباً علي العقل الإنساني.

ولكن علي الرغم من أن هذه المسألة الخاصة بالمبادئ العامة للأخلاق هامة ومثيرة، فإننا لسنا في حاجة الآن للاهتمام بها كثيراً في أبحاثنا التي تتعلق بها. لأننا لو كنا سعداء، خلال هذا البحث، لاكتشاف المصدر الحقيقي للأخلاق، فإنه سيبدو من السهل بالتالي إلي أي مدي تدخل العاطفة أو العقل في كل تحديدات من هذا النوع . وحتي نبلغ هذه الغاية سنحاول اتباع منهج بسيط جداً وهو : تحليل تركيب الصفات العقلية التي تكوّن ما نسميه في الحياة العامة بالجدارة الشخصية . إننا سننظر في كل صفة من صفات العقل التي تجعل الإنسان محل تقدير واستحسان أو محل كراهية وازدراء، فكل عادة، أو عاطفة، أوملكة تتضمن،إذا عزوناها إلي شخص، إما الثناء أواللوم، وقد تدخل في أي ثناء، أو تهكم من سلوكه وخلقه . إن الإحساس السريع، الذي يكون كلياً أو عاماً بين البشر، يمنح الفيلسوف ثقة وضمانا يكفي حتي إنه لا يمكن أن يخطأ بقدر كبير وملحوظ في وضع فهرس، أو يتعرض لخطر وضع موضوعات التأمل في غير موضعها : فهو لا يحتاج سوي أن يدخل إلي داخله لحظة، وينظر عما إذا كان يرغب أولا يرغب في أن تكون له هذه الصفة أو تلك التي تعزى إليه، وعما إذا كان هذا العزو ينبثق من صديق أو من عدو. وترشدنا طبيعة اللغة المحض بصورة أكبر في الغالب في تكوين حكم من هذا النوع، ولما كانت كل لغة بها مجموعة من الكلمات التي تُفهم بصورة سليمة

وصحيحة، ومجموعة أخرى ليست كذلك، فإن التعرف علي الأسلوب اللغوي يكفي، دون حاجة إلي أي استدلال عقلي، لأن يوجهنا في جمع وترتيب صفات الناس التي لا تكون محلا للتقدير أومحلا للوم . إن الهدف الوحيد من الاستدلال العقلي هو اكتشاف الأحوال في كلا الجانبين، التي تشترك فيها الصفات؛ أي ملاحظة ما تتفق فيه الصفات التي تكون محل تقدير من ناحية، والصفات التي تكون محل لوم من ناحية أخري، ثم التوصل بعد ذلك إلي أساس الأخلاق وإيجاد تلك المبادئ الكلية العامة التي نستقي منها كل استهجان أو استحسان . ولما كانت هذه مسألة من مسائل الواقع، وليست مسألة من مسائل العلم المجرد، فإننا لن نتوقع سوي النجاح باتباع المنهج التجريبي، واستنباط قواعد عامة من مقارنه أمثلة جزئية. وقد يكون المنهج العلمي السابق، حيث كانت تتم البرهنة علي مبدأ عام مجرد في البداية، ثم الاتجاه بعد ذلك إلي صنوف الاستدلالات العقلية والنتائج أكثر كمالا في ذاته، بيد أنه أقل ملاءمة لعدم كمال أو نقص في الطبيعة الإنسانية، وهو مصدر للوهم والخطأ في هذا الموضوع، وفي موضوعات أخري أيضا . لقد تخلص الناس الآن من شغفهم بالفروض والأنساق في الفلسفة الطبيعية ،وهم لا يهتمون بحجج أو أدلة سوي تلك المستقاة من التجربة. وهم يسعون بإستمرار إلي إصلاح مشابه من جديد في كل الأبحاث الأخلاقية، ورفض كل مذهب من مذاهب الأخلاق لا يقوم علي الواقع والملاحظة .

Enquiries concering HumanUnderstanding and concerning the Principles of Morals , pp.170-175.

***

النص الثاني

في أن العقل ليس أساساً للأخلاق

معروف أنه لا شئ ماثل بإستمرار للعقل سوي إدراكاته، وأن كل أفعال الإبصار والسمع، والحكم، والحب، والكراهية، والتفكير تندرج تحت هذا الأسم . لايمكن للعقل مطلقا أن يؤثر في أي فعل، لا ندرجه تحت مصطلح الإدراك، وبالتالي فإن المصطلح لا يمكن أن ينطبق علي تلك الأحكام التي نميز عن طريقها الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي . إن استحسان سلوك أو خلق، وازدراء آخر ليس سوي إدراكين مختلفين أتم الاختلاف.

ولما كانت الإدراكــات تنحل بذاتها إلي نوعين هما : الانطباعات والأفكار فإن هذا التمييز يثير التساؤل الذي سنفتتح به بحثنا الحالي الخاص بالأخلاق وهو : هل نميز الرذيلة والفضيلة عن طريق أفكارنا أو إدراكاتنا، ونصف فعلا ما من الأفعال بأنه يستحق اللوم أويستحق الثناء والمدح؟ وهذا التساؤل سيقضي في الحال علي كل صور الخطاب الأخلاقي الفضفاض والإدعاءات التي لا أساس لها ويردنا إلي شئ ما دقيق في هذا الموضوع .

إن أولئك الذين يؤكدون أن الفضيلة ليست سوي موافقة العقل، وأن هناك ملاءمة أبدية وعدم ملاءمة لأشياء، هما نفس الشئ بالنسبة لكل موجود عاقل ينظر إليهما، وأن معايير الصواب والخطأ الثابتة والتي لا تتغير تفرض إلزاما لا علي المخلوقات الإنسانية فحسب، بل علي الإله نفسه أيضا : نقول إن كل هذه المذاهب تتفق في أن الأخلاق مثل الحقيقة، لا تُميز إلا عن طريق أفكار، وعن طريق وضع الأشياء جنبا إلي جنب ومقارنتها . ولكي نحكم علي هذه المذاهب فإنه لا يجب علينا سوي أن ننظر عما إذا كان من الممكن أن نميز، عن طريق العقل وحده، بين الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي، أو عما إذا كان لا بد أن نعثر علي بعض المبادئ الأخرى التي تمكننا من القيام بهذا التمييز.

إذا لم يكن للأخلاق تأثير علي العواطف والأفعال الإنسانية، فإنه سيكون من العبث أن نبذل جهدا كبيراً في أن نحيط بها علما، ولن يكون شئ أكثر عبثا من تلك الكثرة من القواعد التي تعج بها كل فلسفة الأخلاق . إن الفلسفة تنقسم في العادة إلي فلسفة تأملية نظرية وفلسفة عملية، ولما كانت الأخلاق تندرج باستمرار تحت القسم العملي فإنه يفترض أنها تؤثر علي عواطفنا وأفعالنا، وتتخطي أحكام الفهم الفاترة والراكدة . والتجربة العامة تؤكد ذلك، تلك التجربة التي تخبرنا بأن الناس تسيرهم واجباتهم في الغالب، وتمنعهم عن إتيان بعض الأفعال، وتحثهم فكرة الإلزام علي إتيان أفعال أخري. وبالتالي، طالما أن الأخلاق لها تأثير علي الأفعال والعواطف، فإنه يترتب علي ذلك أنها لا يمكن أن تُستمد من العقل . وذلك لأن العقل وحده لايمكن أن يكون له أي تأثير علي الأخلاق . إن الأخلاق تثير العواطف، وتولد أو تمنع أفعالا . والعقل قاصر في هذه المسألة تماما . ومن ثم، فإن قواعد الأخلاق ليست نتائج لعقلنا .

وأعتقد أنه لا أحد ينكر معقولية هذا الاستدلال، ولا توجد أي وسيلة أخري لتجنبه سوي إنكار المبدأ الذي يقوم عليه. وطالما أننا نسلّم بأن العقل ليس له تأثير علي عواطفنا، وأفعالنا فمن العبث أن نزعم أن الأخلاق لايتم اكتشافها إلا عن طريق استنباط العقل . إن مبدأ فعالاً لا يمكن أن يقوم علي مبدأ غير فعال ،وإذا كان العقل غير فعال في ذاته فلا بد أن يظل كذلك في كل أشكاله ومظاهره، سواء أظهر نفسه في موضوعات طبيعية،أو في موضوعات أخلاقية، وسواء أمعن النظر في قوي الأجسام الخارجية، أو في أفعال الموجودات العاقلة.

إن القاري سيشعر بملل لو أننا أعدنا كل الحجج أو الأدلة التي أثبتُ عن طريقها أن العقل قاصر تماما، ولا يمكن أن يمنع أو يولد أي فعل أو عاطفة . ومن اليسير أن نتذكر ما قلناه في هذا الموضوع . ولن أذكر هنا سوي دليل واحد من هذه الأدلة الذي سأحاول أن أجعله أكثر شمولا، ويمكن تطبيقه علي هذا الموضوع بصورة كبيرة .

العقل هو كشف الحقيقة أو الكذب . وتكمن الحقيقة والكذب في موافقة أوعدم موافقة العلاقات بين الأفكار الواقعية، أو الوجود الواقعي أومادة الواقع. وبالتالي، فإن ماهو غير قابل لهذه الموافقة أوعدم الموافقة لا يكون صادقاً أو كاذباً، ولا يمكن أن يكون موضوعاً لعقلنا . ومن ثم فإنه جلي وواضح أن عواطفنا، وإرادتنا، وأفعالنا ليست قابلة لهذه الموافقة، أو عدم الموافقة، لأنها حقائق ووقائع أصلية، وكاملة في ذاتها ،ولا تتضمن أي إشارة إلي عواطف، أو أفعال أخري . ومن ثم من المستحيل أنها يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، ولا مناقضة للعقل، أو موافقة له.

إن هذا الدليل ذو أهمية مزدوجة لغرضنا الحالي، لأنه يبرهن بصورة

مباشرة علي أن الأفعال لا تستمد قيمتها من مطابقة العقل ،ولا تستمد لومها من مناقضته، ويبرهن علي نفس الحقيقة بصورة غير مباشرة أكثر ببيان أنه لما كان العقل لا يمكن أن يمنع، أو يولد أي فعل عن طريق مناقضته أو استحسانه، فإنه لا يمكن أن يكون مصدر التمييز بين الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي اللذين لهما نفس هذا التأثير . إن الأفعال تكون محلا للثناء أو اللوم، ولكنها لا يمكن أن تكون معقولة أو غير معقولة : وبالتالي فإن ما هو محل للثناء أو اللوم ليسا هما نفس الشئ مثل ما هو معقول أو غير معقول . إن قيمة الأفعال وعدم قيمتها تناقض باستمرار ميولنا الطبيعية، وتضبطها وتوجهها أحيانا . ولكن العقل ليس له هذا التأثير . ومن ثم فإن التمييزات الأخلاقية ليست نتاج العقل؛ فالعقل قاصر تماماً ولا يمكن أن يكون مصدر مبدأ فعال مثل الضمير، أو إحساس بالأخلاق .

بيد أنه ربما يقال إنه ليس هناك إرادة، أو فعل يمكن أن يناقض العقل بصورة مباشرة، ومع ذلك فإننا قد نجد مثل هذا التناقض في بعض توابع الفعل، أعني في علله ومعلولاته . فالفعل قد يسبب حكما، أو قد يسببه حكم علي نحو غير صريح عندما يتفق الحكم مع عاطفة ما، وننسب نفس التناقض، بناء علي هذا التفسير، إلي الفعل . ومن الملائم أن ننظر إلي أي مدي قد يكون الصدق والكذب مصدر الأخلاق .لاحظنا أن العقل، بمعني دقيق وفلسفي، لا يمكن أن يكون له تأثير علي سلوكنا أو خلقنا إلا عن طريق وسيلتين هما : عندما يحث عاطفة ويدفعها بأن يخبرنا عن شئ ما يكون موضوعا ملائما لها، أو عندما يكتشف علاقة العلل والمعلولات، بأن يمدنا بوسيلة تؤثر في أي عاطفة وتحركها. وهذان هما النوعان الوحيدان للحكم اللذان يمكن أن يلازما أفعالنا، أويمكن القول بأنهما ينتجانها

بأية طريقة، ولابد من التسليم بأن هذين الحكمين قد يكونان كاذبين أو خاطئين أحيانا. فشخص ما قد يتأثر بعاطفة، عن طريق افتراض أن ألما أو لذة تكمنان في موضوع ما ليس لديه ميل لتوليد هذين الإحساسين، أو توليد ما هو مناقض لما هو متخيل . كما أن شخصاً قد يتخذ إجراءات كاذبة لبلوغ غايته، وقد يرتد عن طريق سلوك أحمق، بدلا من أن يمضي قدما إلي تنفيذ أي مشروع .وقد يُعتقد أن هذين الحكمين الكاذبين يؤثران علي العواطف والأفعال التي ترتبط بهما . ولكن علي الرغم من أننا نسلم بذلك، فإنه من اليسير أن نلاحظ أن هذه الأخطاء بعيدة جداً عن أن تكون مصدر كل لا أخلاقية حتي إنها تكون مباحة عادة، ولاتجلب أي نوع من الإثم أو المعصية علي الشخص الذي يكون من سوء حظه أن يقع فيها . إنها لا تتعدي خطأ الواقعة الذي لا يعتقد الأخلاقيون بوجه عام أنه إجرامي، طالما أنه لا إرادى تماما . إنه يكون مأسوفا عليّ أكثر من أن ألام لو أنني أخطأت فيما يخص تأثير الموضوعات في توليد اللذه والألم، أو لو أنني لم أعرف الوسيلة الملائمة لاشباع رغباتي . ولا يمكن لأحد أن ينظر إلي هذه الأخطاء علي أنها نقص أو مثلبة في سلوكي أو خلقي . إن فاكهة كريهة بالفعل تظهر من مسافة بعيدة مثلا، وأتصور خطأ أنها لذيذة . هنا خطأ ما. وأنا أختار وسيلة معينة للحصول عليها لا تكون ملائمة لهدفي. ها هنا خطأ ثان، ولا يوجد خطأ ثالث يمكن أن يدخل في استدلالاتي العقلية يخص أفعالي . ومن ثم، فإنني أتساءل عما إذا كان هناك شخص، في هذا الموقف، ويرتكب هذين الخطأين، هل ننظر إليه علي أنه مجرم ورذيل، رغم أنه لا يمكن تجنبهما ؟ أو إذا كان يمكن أن نتصور أن هذين الخطأين هما مصدر كل لا أخلاقية ؟

من الملائم هنا أن نلاحظ أنه إذا كانت التميزات الأخلاقية مستقاة من صدق أو كذب تلك الأحكام، فإنها تحدث عندما نكوّن الأحكام، ولن يكون هناك أي فرق أو اختلاف عما إذا كانت المسألة تخص تفاحة أو مملكة، أو عما إذا كان الخطأ يمكن تجنبه أو لا يمكن تجنبه. لأننا إذا افترضنا أن الماهية المحض للأخلاق تكمن في موافقة أو عدم موافقة العقل، فإن الظروف الأخرى تكون تعسفية تماما، ولا يمكن أن تضفى علي أي فعل سمة كونه فاضلاً أو رذيلاً، أو تحرمه من هذه السمة.

ونضيف إلي ذلك القول إنه وفقا لهذه الموافقة أو عدم الموافقة، التي لا تسلم بدرجات، تكون كل القضايا متساوية.

وإذا زعم البعض أنه علي الرغم من أن خطأ من أخطاء الواقعة لا يكون إجرامياً، وأن خطأ من أخطاء الحق يكون كذلك في الغالب، وقد يكون ذلك مصدر الأخلاقية، فإنني أرد بقولي إنه من المستحيل أن يكون هذا الخطأ هو المصدر الأصلي للاأخلاقية، لأنه يفترض تمييزاً فعليا في الأخلاق مستقلاً عن هذين الحكمين. وبالتالي، فإن خطأ من أخطاء الحق قد يصبح نوعا من اللاأخلاقية، بيد أنه لا يعدو أن يكون سوي خطأ ثانوي، ويقوم علي خطأ ما آخر سابق عليه.

وبالنسبة إلي تلك الأحكام التي تكون معلولات أو آثاراً للأفعال، والتي تعطي فرصة للتعبير عن الأفعال التي تناقض الحقيقة والعقل، فإننا نلاحظ أن أفعالنا لا تولد أو تحدث أي حكم، سواء أكان صادقا أو كاذباً، في ذواتنا ولا يكون لها في الآخرين سوي هذا التأثير. فلاشك أنه في أحيان كثيرة قد يولد أو يُحدث فعل ما نتائج كاذبة في الآخرين، فقد يري شخص ما من خلال نافذة أي سلوك فاسق من جانبي مع زوجة جاري، فيتصور

أنها زوجتى . وفي هذه الناحية يشبه فعلي أكذوبة أو كذباً إلي حد ما، مع هذا الاختلاف فقط وهو اختلاف مادى، وهو أننى لا أقوم بالفعل بأى قصد أونية لإحداث حكم كاذب في الآخرين، وإنما فقط لأشبع شهوتي أو عاطفتى. ومع ذلك فإنه يسبب خطأ وحكماً كاذباً بالصدفة، وقد يُنسب خطأ آثاره إلي الفعل نفسه. بيد أنني مع ذلك لا أرى ذريعة للعقل لتأكيد أن الميل إلي هذا الخطأ هو المنبع أو المصدر الأصلى لكل لا أخلاقية .

وبوجه عام، من المستحيل أن يكون التمييز بين الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي عن طريق العقل، طالما أن هذا التمييز له تأثير علي أفعالنا ويعجز العقل وحده عن أن يقوم به . إن العقل والحكم قد يكون، بالفعل، هو العلة المباشرة لفعل ما، عن طريق حث أو توجيه عاطفة ما، لكننا لا نزعم أن حكماً من هذا النوع، سواء في صدقه أو كذبه، يلازم الفضيلة أو الرذيلة . وفيما يخص الأحكام التي تُحدثها (أفعالنا) فإنها يمكن مع ذلك أن تضفى بصورة قليلة تلك الصفات الأخلاقية علي الأفعال التى تكون عللاً لها .

بيد أننا لكي نكون أكثر دقة، ونبين أن ملاءمة أو عدم ملاءمة الأشياء هذه الأبدية لايمكن الدفاع عنها عن طريق فلسفة صائبة وسديدة، فإننا سننظر ملياً في هذه الاعتبارات .

إذا كان الفكر والفهم لديهما القدرة وحدهما على تعيين حدود الصواب والخطأ، فإن سمة أو صفة ما هو فاضل وما هو رذيل لابد أن تكمن في بعض علاقات الموضوعات، أو لابد أن تكون أمراً من أمور الواقع التي نكتشفها عن طريق الاستدلال العقلي. إن هذه النتيجة جلية واضحة. ولما كانت عمليات الفهم الإنساني تنحل بذاتها إلي نوعين هما: مقارنة الأفكار،

والاستدلال علي أمور الواقع : وإذا كانت الفضيلة تُكتشف عن طريق الفهم ،فإنها لا بد أن تكون موضوعاً لإحدى هاتين العمليتين، ولاتوجد عملية ثالثة من عمليات الفهم تستطيع أن تكتشفها . وثمة رأى ساد وانتشر عن طريق فلاسفة معينين يقول إن الأخلاق قابلة للإثبات عن طريق البراهين، ورغم أنه لاأحد يمكنه أن يتقدم خطوة واحدة في تلك البراهين، فإنه مع ذلك تم التسليم بأن هذا علم قد يأتى بيقين مثل يقين الهندسة والجبر . وبناء على هذا الافتراض لابد أن تكمن الرذيلة والفضيلة في علاقات ما، طالما أنه من المسلم به بوجه عام أنه ليس هناك أمر من أمور الواقع يمكن البرهنة عليه . وبالتالي، دعنا نبدأ بفحص هذا الفرض، ونحاول، إن كان ممكناً، أن نركز على تلك الصفات الأخلاقية التي كانت موضوعاً لأبحاثنا العقيمة مدة طويلة . فلنبين بوضوح العلاقات التي تؤلف الأخلاقية أو الإلزام، التي نعرف أين تكمن، وبوفق أي طريقة يجب أن نحكم عليها.

إذا أكدت أن الرذيلة والفضيلة تكمنان فى علاقات قابلة لليقين والبرهان، فإنك لابد أن تحصر نفسك في تلك العلاقات الأربع التى تسلم وحدها بتلك الدرجة من الوضوح، وفى هذه الحالة فإنك تصطدم بصنوف من الإستحالة واللامعقولية لن يكون بإمكانك أن تتخلص منها مطلقاً . لأنك تجعل ماهية الأخلاق المحض تكمن فى العلاقات، ولما كانت هذه العلاقات يمكن تطبيقها على موضوعات غير عاقلة ويمكن تطبيقها كذلك علي موضوعات لاحية (جماد)، فإنه يترتب على ذلك أنه حتى تلك الموضوعات (اللاحية) لابد أن تملك محمدة أو مثلبة. إن التشابه، والتضاد، ودرجات الكيف، ونسب الكم والعدد ؛ هذه العلاقات كلها

تخص المادة مثلما تخص أفعالنا، وعواطفنا وإرادتنا . ؛ من ثم، فإن الأخلاق لا تكمن بلا ريب في أى علاقة من هذه العلاقات .

وإذا سلّمنا بأن الإحساس بالأخلاق يكمن فى اكتشاف علاقة ما تتميز عن تلك العلاقات التى ذكرناها سابقاً، وأن إحصائنا ناقص وليس كاملاً، عندما ندرج العلاقات كلها التى يمكن البرهنة عليها تحت العناوين الأربعة العامة : فإنني لا أرد حتى يبين لىّ شخص بارع هذه العلاقات الجديدة . إنه من المستحيل دحض عقيدة وتفنيدها لم تُوضح بعد على الإطلاق . فالأمر سيكون أشبه بإنسان يقاتل فى الظلام، ففى هذه الحالة سيفقد ضرباته فى الهواء، ويصوبها غالباً حيثما لا يكون العدو موجوداً.

وبالتالي فإنني سأكتفى، في هذه المناسبة بالمطالبة بهذين الشرطين الخاصين بأى علاقة تتولى توضيح هذا المذهب .الشرط الأول:لما كان الخير الأخلاقى والشر الأخلاقي لا يخصان إلا أفعال الذهن (العقل)، ومستمدين من موقفنا فيما يخص موضوعات خارجية ،فإن العلاقات التى تنشأ منها العلاقات الأخلاقية لا بد أن تكون بين أفعال داخلية، وأفعال خارجية فحسب، ولا يمكن أن تنطبق إما على أفعال داخلية إذا قارناها بعضها ببعض، أو على موضوعات خارجية، عندما نضعها فى مقابل موضوعات خارجية . لأنه لما كان يُعتقد أن الأخلاقية تلازم علاقات معينة، إذا كان يمكن أن تخص هذه العلاقات أفعالاً داخلية منظوراً إليها فرادى، فإنه يترتب على ذلك أننا قد نرتكب جرائم بداخلنا خاصة باللوم وتكون مستقلة عن موقفنا : وعلي نحو مماثل، إذا كانت هذه العلاقات الأخلاقية يمكن أن تنطبق على موضوعات خارجية، فسيترتب على ذلك

أنه حتي الموجودات اللاحية (الجماد) ستتأثر بالجمال والقبح الأخلاقيين. وبالتالي، يبدو أنه ليس من السهل أن نتصور أنه يمكن أكتشاف أي علاقة بين عواطفنا، وإرادتنا، وأفعالنا إذا قارناها بالموضوعات الخارجية، تلك العلاقة التى قد لا تخص هذه العواطف والإرادات، أو هذه الموضوعات الخارجية إذا قارناها بعضها ببعض .

بيد أن الأمر لا يزال أكثر صعوبة بالنسبة لتوافر الشرط الثانى الضرورى والمطلوب لتبرير هذه العقيدة . فوفقاً لمبادئ أولئك الذين يؤكدون اختلافاً عقلياً مجرداً بين الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي ،وملاءمة الأشياء الطبيعية وعدم ملاءمتها الطبيعية، لا يُفترض أن هذه العلاقات، من حيث أنها أبدية وثابتة، هي نفسها عندما ينظر إليها كل مخلوق عاقل ،غيرأنه يُفترض أيضاً أن آثارها تكون هى نفسها بالضرورة : ونستنتج أنه لا يكون لها تأثير فى توجيه إرادة الإله بصورة أقل أو أكثر من توجيه العقلاء والفضلاء من جنسنا . وهاتان الخاصيتان متميزتان بوضوح : وهما معرفة الشئ من ناحية، وعمل الإرادة بموجب هذه المعرفة من ناحية أخري. وبالتالي، لكى نبرهن على أن معايير الصواب والخطأ هي قوانين أبدية، وملزمة لكل ذهن عاقل، لا يكفي أن نبين العلاقات التي تقوم عليها : بل علينا كذلك أن نبين الارتباط بين العلاقة والإرادة، وأن نبرهن علي أن هذا الارتباط ضرورى حتي أنه لا بد أن يكون له أثره فى كل ذهن ،رغم أن الاختلاف بين هذه الأذهان يكون في نواح أخرى كبيراً ولا متناهياً. ومن ثم، فإنه حتي في الطبيعة الإنسانية لا يمكن لعلاقة أن تولد وحدها أي فعل . وأقول، لقد أتضح فى معالجة الفهم أنه لا وجود لارتباط العلة والمعلول مثل ذلك الارتباط الذي يُفترض أن يكون، والذى لا يمكن

اكتشافه إلا عن طريق التجربة التي لا يمكن أن نزعم أن لها ضماناً سوي إمعان النظر البسيط فى الموضوعات . إن كل الموجودات فى الكون، إذا نظرنا إليها في ذاتها، تبدو غير محكمة تماماً، ومستقلة بعضها عن بعض، ولا نعرف تأثيرها إلا عن طريق التجربة وينبغي ألا نمد هذا التأثير خارج التجربة.

من المستحيل، بالتالي، أن نوفر الشرط الأول المطلوب والضروري لعقيدة المعايير العقلية الأبدية التي تخص الصواب والخطأ، لأنه من المستحيل بيان تلك العلاقات التي يقوم عليها هذا التمييز : ومن المستحيل أن نوفر الشرط الثاني، لأننا لا نستطيع أن نبرهن قبلياً علي أن هذه العلاقات، لو كانت موجودة بالفعل وندركها، تكون ملزمة بصورة كلية وعامة .

بيد أنه لكي نجعل هذه التأملات العامة أكثر جلاء ووضوحاً، وإقناعاً فإنه يجب علينا أن نوضحها عن طريق أمثلة معينة نسلم فيها بطابع الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي بصورة كلية . من الجرائم التي يمكن أن ترتكبها المخلوقات الإنسانية، والأكثر نفوراً وشذوذاً ،جريمة الجحود أو نكران الجميل خاصة عندما تُرتكب ضد الآباء، وتظهر فى النماذج والأمثلة الأكثر سفوراً للجروح والموت . إن البشرية كلها، والفلاسفة، والناس جميعاً يسلّمون بذلك، والسؤال الذي لايثار إلا بين الفلاسفة هو عما إذا كان إثم هذا الفعل، أو المثلبة الأخلاقية له يكتشفه الاستدلال العقلي أويشعر به إحساس داخلي، أو تكتشفه عاطفة ما يولدها تأمل هذا الفعل بصورة طبيعية... إن العقل أو العلم ليس سوى مقارنة الأفكار، واكتشاف علاقتها، وإذا كان لنفس العلاقات صفات مختلفة، فإنه لا بد أن يترتب علي

ذلك أن هذه الصفات لا يكتشفها العقل وحده . ولكي نختبر هذه المسألة دعنا نختار أى موضوع جماد (لاحى) مثل شجرة السنط أو البلوط، ودعنا نفترض أنه عن طريق سقوط بذرة هذه الشجرة تولد شجيرة تحتها تنمو بالتدريج، وفى النهاية تدمر الشجرة الأم وتمحوها محواً : وإنني أتساءل: هل يوجد في مثل هذه الحالة أي علاقة ناقصة يمكن اكتشافها فى القتل أو الجحود ؟ أليست شجرة ما هي علّة تدمير أو تحطيم الشجرة الأولى بنفس الطريقة عندما يقتل ابن والده ؟ لا يكفى بأن نجيب بالقول إن اختياراً أو إرادة ناقصة هنا . لأنه فى حالة القتل لا تسبب الإرادة أي علاقات مختلفة، لكنها لا تكون سوى العلّة التى يُستمد منها الفعل وتنتج بالتالي نفس العلاقات، وفى حالة شجرة البلوط تنشأ من مبادئ أخرى . إن الإرادة أو الاختيار هو الذي يدفع الإنسان إلي قتل والده، وقانون المادة والحركة هو الذي يدفع شجيرة إلي قتل شجرة البلوط التى تنشأ منها . وهنا يكون لنفس العلاقات علل مختلفة، ولكن مع ذلك تكون العلاقات هي هي : ولما كان اكتشافها لا يلازمه في كلتا الحالتين فكرة اللاأخلاقية، فإنه يترتب على ذلك أن هذه الفكرة لا تنشأ من هذا الاكتشاف .

ولو اخترنا مثالاً مشابهاً إلى حد كبير، فإننى أسأل أي واحد لماذا يكون الزنا عند النوع الإنساني فعلاً إجرامياً ،ولماذا لا يكون نفس الفعل ونفس العلاقات عند الحيوانات خسة أخلاقية ؟ لوكان الرد هو أن هذا الفعل مباح عند الحيوانات، لأنها لا تملك عقلاً يكفى لاكتشاف خسته أو دناءته، أما الانسان، فلأنه مزود بهذه الملكة التي يجب أن تقيده وتلزمه بواجبه، فإن نفس الفعل يصبح إجرامياً بالنسبة له فى الحال، وإذا قيل ذلك فإننى أرد بقولى إن ذلك هو دوران فى حلقة مفرغة بصورة واضحة . لأنه قبل أن

يتمكن العقل من إدراك هذه الدناءة أو الخسة تكون موجودة، ومستقلة بالتالى عن قرارات العقل، ويكون موضوعها أكثر ملاءمة من آثارها (معلولاتها) . وبناء على هذه العقيدة فإن كل حيوان يملك حساً، وشهوة، وإرادة، أعني أن كل حيوان لابد أن يتأثر بنفس الفضائل والرذائل كلها التى بالنسبة لها ننسب المدح واللوم إلى المخلوقات الإنسانية .إن الاختلاف كله يتمثل فى أن عقلنا قديمكننا من اكتشاف الرذيلة أو الفضيلة، وعن طريق هذه الوسيلة قد يزيد اللوم أو المدح : ولكن لا يزال الكشف يفترض وجوداً منفصلاً في هذه التمييزات الأخلاقية، ووجودا لا يعتمد إلا علي الإرادة ،والشهوة، والذى قد يتميز عن العقل فى الفكر والواقع الحقيقى . إن الحيوانات يمكن أن تنطبق عليها العلاقات بالنظر إلى علاقة بعضها ببعض، كما هي الحال بالنسبة للنوع الإنساني، وتنطبق عليها نفس الأخلاقية أيضا، إذا كانت ماهية الأخلاقية تكمن في هذه العلاقات. إن افتقارها إلى قدر كاف من العقل قد يعوقها عن إدراك الواجبات والالتزامات الأخلاقية، بيد أنه لا يمكن أن يعوق هذه الواجبات من الظهور إلى الوجود ،طالما أنها كانت موجوده بالضرورة من قبل، حتى يتم إداراك وجودها . إن هذه الحجة تستحق النظر لأنها مقنعة وحاسمة من وجهة نظري.

وهذا الاستدلال لا يبرهن فحسب علي أن الأخلاق لا تكمن في أي علاقات، بل إنها تكون موضوعات العلم، ولكن إذا تم فحصها فإنها تبين بيقين مكافئ أنها لا تكمن في أي أمر من أمور الواقع يمكن اكتشافه عن طريق الفهم . وهذا هو الجزء الثاني من حجتنا، وإذا وضحناه فإننا قد نستنج أن الأخلاق ليست موضوعاً للعقل. ولكن هل يمكن أن تكون

ثمة صعوبة في البرهنة علي أن الفضيلة والرذيلة ليستا أمرين من أمور الواقع يمكن أن نستدل على وجودهما عن طريق العقل؟ خذ أي فعل تزعم أنه رذيلة، وليكن القتل العمد مثلاً، وافحصه من جميع النواحي، وانظر أيمكنك أن تجد أمراً من أمور الواقع أو وجوداً فعلياً يمكن أن تطلق عليه رذيلة : إنك بأي طريقة تأخذه لا تجد سوى عواطف، ودوافع، وأفكار، وإرادات، ولا يوجد أمر آخر من أمور الواقع في هذه الحالة : إنك لا تجدها مطلقا حتي تحول تفكيرك إلي داخلك وتجد عاطفة الاستهجان تنشأ بداخلك تجاه هذا الفعل، فنحن هنا بصدد أمر من أمور الواقع لكنه موضوع للشعور وليس موضوعاً للعقل . إنه يكمن بداخلك لا في الموضوع . إننا عندما نصف أي فعل أو سلوك بأنه رذيلة فإننا لا نعني شيئا سوي أنه يكون لدينا شعور أو إحساس باللوم ينشأ نتيجة لتأملنا فيه . ومن ثم، فإنه يمكن مقارنة الرذيلة والفضيلة بالأصوات، والألوان، والحرارة والبرودة التي لا تكون بالنسبة للفلسفة الحديثة صفات في الموضوعات، بل إدراكات في العقل . ويجب أن ننظر إلي هذا الاكتشاف في الأخلاق، مثل الاكتشاف في الفيزياء، على أنه تقدم ملحوظ للعلوم التأملية أو النظرية، على الرغم من أنه ليس له تأثير عملي . لا شئ يمكن أن يكون أكثر واقعية، أو يهمنا أكثر من عواطفنا الخاصة باللذة والألم، ولاشئ أكثر يكون ضرورياً ومطلوباً لتنظيم سلوكنا وتصرفنا .

وثمة ملاحظة ذات أهمية لابد أن أضيفها إلى هذه الاستدلالات، هي أنه في كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلته حتي الآن لاحظت باستمرار أن المؤلف ينتقل أحياناً بالطريقة العادية للبرهان ويثبت وجود الله، أو يقوم بملاحظات تخص "مسائل إنسانية"، وفجأة أجد أنه بعد أن

يكون فى قضاياه مقرراً لما هو "كائن" أو "ما ليس بكائن" ينتقل إلي مجموعة من قضايا تشتمل كلها على "ينبغي" أو"لا ينبغي". إن هذا الانتقال غير مشروع لكنه بالغ الأهمية، لأنه لما كانت كلمة" ينبغي " أو "لاينبغي" تشير إلى نوع جديد من علاقات الاثبات كان من الضروري أن نضعها موضع البحث والتفسير . كما أنه من الضرورى في الوقت نفسه أن نبين كيف يمكن استنباط هذه العلاقة الجديدة من غيرها الذي هو مختلف عنها تماما. ولكن لأن المؤلفين لم يتخذوا احتياطاتهم بوجه عام، فإننى أجترأ علي أن أوصي بها للقراء، وإنني مقتنع أن هذا الانتباه الضئيل سوف يقوض كل مذاهب الأخلاق الساذجة، ويجعلنا نري أن تمييز الرذيلة والفضيلة لايقوم علي علاقات الموضوعات فحسب، ولاندركه عن طريق العقل.

A Treatise of Human Nature ,Vol.III,pp,455-476

***

النص الثالث عن :
الشعور الأخلاقي

إذا افترضنا أن أساساً رئيسياً للثناء الأخلاقي يكمن في فائدة أي صفة أو فعل، فإنه يكون جليا أن العقل لابد أن يشارك بصورة ملحوظة في كل قرار من هذا النوع، طالما أنه لا شئ سوي تلك الملكة يمكن أن تحيطنا علماً بميل الصفات والأفعال، وتبين نتائجها النافعة للمجتمع ولمن يمتلكونها. وفي حالات كثيرة تكون هذه المسألة محل خلاف وجدال. إذ قد تثار الشكوك، وتنشأ مصالح متعارضة، ولابد أن تكون الأفضلية لجانب ما، من وجهات نظر دقيقة للغاية، وفقدان توازن ضئيل للمنفعة. وذلك أمر ملحوظ في مسائل تخص العدالة بصفة خاصة... فإذا كانت أي حالة من حالات العدالة مثل الأريحية نافعة أو مفيدة للمجتمع، فإن ذلك سيكون حالة أكثر بساطة للمسألة، ونادرا ما يكون محلا للخلاف والجدال . ولكن لما كانت حالات فردية من العدالة ضارة في ميلها الأول والمباشر، ولما كانت المنفعة للمجتمع لا تنشأ إلا من مراعاة القاعدة العامة، ومن اتفاق أشخاص عدة في نفس السلوك أو الخلق السديد، فإن المسألة هنا تصبح أكثر تعقيداً. فظروف المجتمع المتنوعة، والنتائج المتنوعة

لأي فعل، والمصالح المتنوعة، كل ذلك يكون محل شك أحياناً، ويخضع لمناقشة وفحص دقيق . إن هدف القوانين الخاصة بالمجلس البلدى هو التركيز علي هذه المسائل التى تخص العدالة : فمناقشات المدنيين، وتأملات السياسيين، وأحداث التاريخ، والسجلات العامة، كلها تتجه إلي نفس الهدف . ويكون عقل دقيق للغاية أو حكم دقيق للغاية ضرورياً في الغالب، حتي يقدم التحديد الصحيح وسط الشكوك المعقدة التي تنشأ من المنافع الغامضة والمتعارضة.

ولكن علي الرغم من أن العقل يكفي لأن يحيطنا علماً بالميل الضار أو النافع للصفات والأفعال فإنه لايكفي وحده لأن ينتج أي لوم أو ذم أخلاقي أو استحسان أخلاقي . إن المنفعة ليست سوي ميل إلي غاية معينة، وإذا كنا لانبالي بالغاية تماماً فإننا نشعر بنفس اللامبالاة بالوسيلة ،ولابد من شعور هنا ليجعل الأفضلية للميول النافعة أو المفيدة علي الميول الضارة .وهذا الشعور ليس شيئا سوي شعور وإحساس بسعادة البشر ،وإستياء من شقائهم وتعاستهم، لأن السعادة والإستياء هما الغايتان المختلفتان اللتان تميل الفضيلة والرذيلة إليهما . وبالتالي فإن العقل يحيطنا علماً بميول الأفعال المتعددة، وتقيم الإنسانية تمييزاً في صالح تلك الميول المفيدة أو النافعة.

وتلك القسمة بين ملكتي الفهم والشعور، في كل القرارات الأخلاقية، تبدو واضحة من الافتراض السابق . بيد أنني سأفترض أن الافتراض زائف وباطل: ولابد أن نبحث عن نظرية أخري قد تكون مقنعة، وسأغامر بأن أوكد أنه لا وجود مطلقا لأي نظرية، طالما أننا نفترض أن العقل هو المصدر الوحيد للأخلاق . وللبرهنه علي ذلك، من الملائم أن نتأمل ملياً هذه الاعتبارات الخمسة:

أولاً: من السهل بالنسبة لافتراض زائف أن يُبقي علي مظهر ما للحقيقة، بينما يُبقي علي المبادئ العامة، ويستخدم ألفاظاً غير محددة، ومقارنات بدلاً من حالات أو أمثلة . وهذا أمر ملحوظ بصفة خاصة في تلك الفلسفة التي تنسب تميز كل التمييزات الأخلاقية إلي العقل وحده دون أن يكون للشعور تواجد . ومن المستحيل، في أي حالة معينة أن يُعد هذا الافتراض معقولا مهما كان الشكل المضلل الذي يتخذه في الخطب والخطابات الأخلاقية. افحص جريمة نكران الجميل، مثلاً، حيث نلاحظ النية الحسنة معروفة وواضحة ،علاوة على المساعى الحميدة التي تُجرى من ناحية، ومردود النية السيئة أو اللامبالاة، علاوة علي المساعي السيئة أو الاهمال من جهة أخرى: حلل كل هذه الملابسات أو الظروف، وافحص عن طريق عقلك وحده فيم يكمن اللوم أو الذم . إنك لن تصل مطلقاً إلي نتيجة.

العقل يحكم إما علي أمر من أمور الواقع أو علي علاقات . افحص أولاً أين ذلك الأمر من أمور الواقع الذي نسميه هنا جريمة، اشر إليه، حدد وقت وجوده، صف ماهيته أو طبيعته، فسر الملكة أو الإحساس الذي يكتشفه لنفسه. إنه يكمن في عقل الشخص ناكر الجميل . وبالتالي، فإنه لا بد أن يشعر به، ويعيه . بيد أنه لا يوجد شئ سوي عاطفة النية السيئة، أو عدم اللامبالاة المطلقة . إنك لا تستطيع أن تقول إن تلك، بذاتها دائماً وفي كل الظروف أو الملابسات، هي جرائم إلا عندما تتجه نحو أشخاص أفصحوا من قبل عن نية سيئة وأظهروها تجاهنا . وبالتالي، فإننا قد نستدل علي أن جريمة نكران الجميل ليست واقعة فردية معينة، ولكنها تنشأ من مجموعة ظروف أو ملابسات تثير شعور اللوم أو الذم عن طريق البينة أو التركيب الخاص لعقل فرد ما.

إنك تقول إن هذا التصوير زائف وباطل . فالجريمة لا تكمن، في واقع الأمر، في واقعة معينة، ونتأكد من حقيقتها الواقعية عن طريق العقل بنفس الطريقة كما نكتشف حقائق الهندسة أو الجبر عن طريق العقل. بيدأنني أتساءل : ماهي العلاقات التي تتحدث عنها ؟ إنني أري في الحالة التي ذكرناها من قبل نية حسنة ومساعي حميدة في شخص ما أولاً، ثم نية سيئة ومساعي سيئة في شخص آخر . وتوجد علاقة التناقض بينهما . فهل الجريمة تكمن في هذه العلاقة ؟ لكن هب أن شخصاً كان يكن لي نية سيئة، وقام بمساعي سيئة تجاهي، وأنا، بدوري، لم أبال أوأهتم به، أو قمت بمساعي حميدة تجاهه فهنا نفس علاقة التناقض، ورغم ذلك فإن سلوكي أو خلقي جدير بالمدح والثناء في الغالب .قلب المسألة وإفحصها من جميع جوانبها كما يحلولك، فإنك لن تقيم الأخلاقية مطلقاً علي علاقة، بل يجب عليك أن تلجأ إلي قرارات الشعور.

عندما نقرر أن أثنين وثلاثة تساوي نصف عشرة، فإنني أفهم علاقة التساوي هذه تماماً. إنني أتصور أنه إذا قسّمنا عشرة إلي جزأين؛ جزء منهما له وحدات كثيرة مثل الجزء الآخر، وإذا قارنا أي جزء من هذين الجزأين باثنين أُضيفا إلي ثلاثة، فإنه يحتوي علي وحدات كثيرة مثل ذلك العدد المركب. ولكن عندما تطبق هذه المقارنة علي العلاقات الأخلاقية، فإنني أعترف بأنه يصعب عليّ أن أفهمك مطلقاً . إن فعلاً أخلاقياً وليكن جريمة مثل نكران الجميل موضوع مركب . فهل الأخلاقية تكمن في علاقة أجزائها بعضها ببعض؟ كيف؟ وعلي غرار ماذا؟ حدد: كن أكثر تحديداً ووضوحاً في قضاياك، وستجد زيفها وبطلانها بسهولة .

وقد تقول، كلا، إن الأخلاقية تكمن في علاقة الأفعال بقاعدة الحق،

وإنها توصف بأنها خيرة أو شريرة وفقاً لاتفاقها أو اختلافها معها . فما عساها أن تكون قاعدة الحق بالتالي ؟ فيم تكمن ؟ كيف نحددها؟ قد تقول يتم ذلك عن طريق العقل الذي يفحص علاقات الأفعال الأخلاقية . ولذلك فإن العلاقات الأخلاقية تتحدد عن طريق مقارنة الأفعال بقاعدة . وتتحدد هذه القاعدة عن طريق النظر إلي علاقات الموضوعات الأخلاقية .أليس ذلك استدلالاً جيداً ؟

إنك تصيح قائلاً كل ذلك ضرب من الميتافيزيقا.وذلك يكفي، ولايحتاج إلي شئ أكثر من تقديم افتراض مسبق قوي للكذب أو البطلان. وأرد عليك بقولي: نعم فهنا ميتافيزيقا بالتأكيد ،بيد أن كل ذلك من جانبك أنت الذي تقدم فرضاً غامضاً، لايمكن أن يكون معقولاً، أو يتلاءم مع حالة معينة أو توضيح معين . إن الفرض الذي تتبناه واضح، فهو يؤكد أن الأخلاقية تتحدد عن طريق الشعور . إنه يعرّف الفضيلة بأنها فعل عقلي يولد للملاحظ شعوراً بالاستحسان، ويعرّف الرذيلة بأنها عكس ذلك. إننا ننتقل بالتالي إلي فحص أمر واضح من أمور الواقع، أعني ما يجعل للأفعال هذا التأثير. إننا ننظر إلي كل الظروف والملابسات التي تتفق فيها هذه الأفعال، ونحاول، بالتالي، أن نستخلص بعض الملاحظات العامة بالنسبة لهذين الشعورين. فإذا سميت ذلك ميتافيزيقا، ووجدت أي شئ غامض هنا، فإنه لايجب عليك سوي أن تستنتج أن ميل أو اتجاه عقلك لايناسب العلوم الأخلاقية.

عندما يتأمل شخص ما، في أي وقت، سلوكه أو خلقه، فإنه لابد أن ينظر إلي هذه العلاقات المنفصلة، مع كل ظروف الأشخاص ومواقفهم ليحدد الواجب والإلزام الأسمي، ولكي يحدد نسبة الخطوط في أي مثلث

لا بد أن يفحص طبيعة الشكل، وعلاقة أجزائه المتعددة بعضها ببعض. ولكن رغم هذا التشابه الظاهري في الحالتين، فإن ثمة اختلافاً كبيراً بينهما في حقيقة الأمر . فالمتأمل في مثلثات ودوائر ينظر إلي علاقات أجزاء هذه الأشكال المتعددة والمعلومة والمحددة، ثم يستدل علي علاقة مجهولة تعتمد علي الأولي . أما في التأملات الأخلاقية فلابد أن نعرف مقدماً كل الموضوعات، وعلاقاتها بعضها ببعض، ومن مقارنة العلاقات كلها نحدد اختيارنا أو استحساننا. فهنا لا توجد واقعة جديدة نؤكدها، ولاتوجد علاقة جديدة نكتشفها. إذ يُفترض أن ظروف الحالة كلها مبسوطة أمامنا قبل أن نحدد أي حكم خاص باللوم أو الاستحسان. وإذا كان أي ظرف ليس معروفاً أو محل شك، فإنه يجب علينا أن نستخدم أولاً فحصنا أو ملكاتنا العقلية حتي نتأكد منه، ولابد أن نوقف كل قرار أخلاقي أو شعور أخلاقي. فإذا كنا نجهل ما إذا كان الشخص بادئاً بالعدوان أم لا، فكيف نستطيع أن نفصل فيها إذا كان قاتله مجرماً أو بريئاً؟ اللهم إلا بعد معرفة كل الظروف، وكل علاقة، ومن ثم لا يكون للفهم محل هنا، وليس له موضوع يستطيع أن يشغل نفسه به. إن الاستحسان أو اللوم الذي ينشأ بالتالي لا يمكن أن يكون عمل الحكم بل هو عمل القلب، وليس أمراً أو تأكيداً نظرياً، وإنما هو شعور نشط أو فعال. إننا في أبحاث الفهم المسهبة نستدل من ظروف وعلاقات معروفة علي ظروف وعلاقات مجهولة. وفي القرارات الأخلاقية لا بد أن نعرف مقدماً كل الظروف أو الملابسات والعلاقات، ويشعر العقل، من تأمل كل الظروف أو الملابسات والعلاقات، بانطباع جديد عن التقدير أو الازدراء، الاستحسان أو اللوم.

ومن ثم فإن الاختلاف بين خطأ الواقعة وخطأ الحق كبير، ويتضح

بالتالي لماذا يكون الأول إجراميا بوجه عـام، ولا يكـون الثانـي كذلـك. فعنـدما قتـل "أوديـب" "ليبوس" كان يجهل العلاقة، وكوّن من الحالتين، برئي ولا إرادى، آراء خاطئة عن الفعل الذى ارتكبه[1].أما عندما قتل "نيرون" "أجريبينا"، فإن كل العلاقات بينه وبين الشخص وكل ظروف أو ملابسات الواقعة كانت معروفة له مسبقاً، بيد أن دافع الانتقام أو الخوف تغلب على الشعور بالواجـب والإنسانية[*]. وعندما نعبرعن البغضاء تجاهه التي لم يعها، فإننا لا نري أي علاقات كان يجهلها، بل إننا نشعر، مـن استقامة ميلنا، بمشاعر ضد الزهو والدأب المتواصل اللذين استمد منهما قسوته في ارتكاب الجرائم الأكثر ضرراً . وتكمـن في هذه المشاعر ،بالتالي، لافي اكتشاف علاقات من أي نوع كل التمييزات الأخلاقية . وقبل أن نزعم أننا نكوّن أي قرار من هذا النوع فإننا لابد أن نعرف ونتأكد من كل شئ من جهة الموضوع أو الفعل. ولا شئ يبقي من جانبنا سوي الشعور بعاطفة اللوم أو الاستحسان التي نحكم منها علي الفعل بأنه إجرامي أو فاضل .وستصبح هذه العقيدة أكثر وضوحاً لو قارنا الجمال الأخلاقى بالجمال الطبيعي الذي يشبهه في تفاصيل كثيرة .إن الجمال الطبيعي يعتمد علي النسبة والعلاقة، وموضع الأجزاء، بيد أنه من الخلف والاستحالة أن نستدل بالتالي علـى أن إدراك الجمـال يكمن تماماً، مثل إدراك الحقيقة في مسائل هندسية، في إدراك علاقات يزودنا بها

(1) أوديب هو ملك طيبة، قتل والده من غير أن يعرف، وتزوج أمه جوكوستا عن طريق الخطأ (المترجم).

(*) عندما اعتلي نيرون العرش حاولت أجريبينا الصغرى ابنة أجريبينا الكبري، ووالدة الإمبراطور كلوديوس أن تحكـم الإمبراطوريـة، فمـا كـان مـن نيـرون إلا أن أصـدر الأمـر بقتلهـا (المترجم).

الفهم والملكات العقلية . إن عقلنا، في كل العلوم، يبحث عن علاقات مجهولة من علاقات معلومة، أما في قرارات الذوق أو الجمال الخارجي فإن العلاقات تكون واضحة جلية مسبقاً، وتنتقل إلي الشعور بعاطفة القناعة أو الاشمئزاز، وفقاً لطبيعة الموضوع وميل أعضائنا.

***

لقد فسر إقليدس صفات الدائرة كلها، بيد أنه لم يقل شيئاً عن جمالها في أي قضية. والسبب واضح ؛ فالجمال ليس خاصية من خصائص الدائرة: إذ أنه لا يكمن إلا في جزء من الخط الذي تكون أجزاؤه بعيدة بصورة متساوية عن المركز العام . إن التأثير وحده هو الذي يؤثر به هذا الشكل علي العقل، الذي تجعله بنيته الخاصة يتأثر بهذه المشاعر . إنك تبحث عنه بدون جدوى في الدائرة، أو تبحث عنه إما عن طريق حواسك او عن طريق استدلالات رياضية في كل خصائص الشكل . اصغ إلي "بالاديو" "PALLADIO " وبيرو "Perrault "(*) عندما يفسران أجزاء ونسب عمود ما. إنهما يتحدثان عن الأفريز، والقاعدة، وسطح محمول علي أعمدة، وعمود، وحائز الأعمدة، ويصفان كل جزء من هذه الأجزاء وموضعه . ولكنك إذا تساءلت عن وصف وموضع جماله، فإنهما يردان بالقول إن الجمال لا يكمن في أي جزء من العمود، بل إنه ينتج من الأجزاء كلها، عندما يُقدم هذا الشكل المركب لعقل فطن، سريع التأثر بتلك الإحساسات الأكثر جمالاً.

وإذا لم يكن هناك ملاحظ فلن يكون هناك شئ سوي شكل تلك الأبعاد والنسب المعينة: فمن مشاعره فقط تنشأ أناقته وجماله.

واصغ، كذلك، إلي شيشرون عندما يصور جرائم كاتالينا(**). إنك لا بد أن تسلّم بأن الخسة الأخلاقية تنتج، بنفس الطريقة، من تأمل الكل

(*) مهندسان معماريان الأول إيطالي والثاني فرنسي (المترجم).

(**) شيشرون،مرقس توليوس (106-43 ق.م) كاتب وخطيب وسياسي وفيلسوف يوناني. كشف مؤامرة السياسي الروماني كاتالينا وفراره من وجه العدالة في أربعة خطب رسمية (المترجم).

عندما يُقدم إلي موجود لأعضائه نفس التركيب أو البنية الخاصة . وقد يصور الخطيب الحنق، والوقاحة، والفوضى من ناحية، ويصور المأساة، والمعاناة، والبراءة من ناحية أخري . لكنك إذا لم تشعر بسخط أو شفقة تنشأ بداخلك من تركيب هذه الظروف أو الملابسات فإنك تسأله وبدون جدوي أين تكمن الجريمة أو النذالة التي يصرح محتجاً عليها بشدة؟ وفي أي وقت، أو في أي موضوع بدأت توجد أولاً؟ ولا يمكن تقديم إجابة مقنعة عن هذه التساؤلات بناء علي الافتراض المجرد للمبادئ الأخلاقية، ولابد أن نسلّم في النهاية بأن الجريمة أو اللاأخلاقية ليست واقعة معينة أو علاقة يمكن أن تكون موضوع الفهم، بل إنها تنشأ تماماً من شعور بالاستحسان الذي نشعر به عن طريق بنية الطبيعة الإنسانية عندما نعي الفوضى أو الخيانة .

إن الموضوعات اللاحية قد ترتبط بعضها بعض بنفس العلاقات التي نلاحظها في الموجودات الأخلاقية، رغم أن الموضوعات اللاحية لايمكن أن تكون موضوعات للحب أو الكراهية، ولاتتأثر بالتالي بالثناء أو الإثم. فشجرة صغيرة، التي تنمو وتحطم الشجرة الأم، تملك نفس العلاقات التي يملكها نيرون عندما قتل أجريبينا(*) وإذا كانت الأخلاقية لا تكمن إلا في علاقات، فإنها ستكون إجرامية بدون شك.

يتضح أن الغايات البعيدة للأفعال الإنسانية لا يمكن تفسيرها عن طريق العقل علي الإطلاق، بل تفسر عن طريق مشاعر البشر، بدون

(*) نيرون (37-68ق.م) إمبراطور روماني تميز عهده بالطغاة والوحشية.قتل أمه أجريبينا عام 59 ق.م (المترجم).

أي اعتماد علي الملكات العقلية . اسأل شخصاً هذا السؤال لماذا يمارس الرياضة ؟فإنه قد يجيب لأنــه يريـد أن يحافظ علي صحته. وإذا سألته : ولماذا تريد أن تحافظ علي صحتك؟ فإنه يجيب لأن المرض شئ مؤلم، وإذا واصلت سؤالك وقلت له لماذا تكره الألم فمن المستحيل أن يقدم لك أي إجابة. إن هذه غاية بعيدة، ولاتشير مطلقا إلي أي موضوع.

ربما قد يجيب بالنسبة لسؤالك الثانى لماذا يريد المحافظة على صحته بقوله إن ذلك أمر ضروري حتي يمكنه أن يمارس عمله . وإذا سألته لماذا هو حريص علي ذلك، فإنه يجيب لأنه يريد الحصول علي المال . وإذا سألته: ولماذا؟ فستكون إجابته لأن المال وسيله اللذة أو المتعة .

ومـن الخلف والاستحالـة أن نسـأل عـن سبب أبعد من ذلك . مـن المستحيل أن يكون هناك تقدم إلي مالانهاية، وأن شيئا ما يمكن أن يكون دائماً سبباً لماذا نرغب شيئاً آخر . إن شيئا ما لابد أن يكون مرغوباً لذاته، وبسبب اتفاقه مع الشعور الإنساني .

ولما كانت الفضيلة غاية، ونرغبها لذاتها بدون مكافأة أو جزاء، بل فقط من أجل الرضا المباشر الذي تقدمه، فمن الضروري أن يكون هناك شعور ما يؤثر عليها، لابد أن يكون هناك ذوق داخلي وشعور داخلي، أو كما يحلو لك أن تسميه، يميز الخيرالأخلاقي والشر الأخلاقى، ويتبنى الخير، ويرفض الشر.

وهكذا، فإننا نتحقق بسهولة من حدود ووظائف العقل والذوق. فالعقل يمدنا بمعرفة الصدق والكذب: أما الذوق فيزودنا بإحساس الجمال والقبح، بالرذيلة والفضيلة. أحدهما يستشكف الموضوعات كما

هى قائمة في الطبيعة بالفعل، دون إضافة إليها أو انتقاص منها، والآخر ملكة منتجة، فهو يخلع علي كل الموضوعات الطبيعية ألواناً من الإحساس المستقاة من الشعور الداخلي، ويبعث خلقاً جديداً بطريقة ما . إن العقل ليس دافعا للفعل لأنه فاتر، ولا يوجه سوي الدوافع المستمدة من الشهوة أوالميل، بأن يبين لنا وسيلة بلوغ السعادة، أو تجنب التعاسة : أما الذوق، فلأنه يزود باللذة أو الألم، ويؤلف بالتالي السعادة أو التعاسة، فإنه يصبح دافعاً للفعل، وهو النبع الأول للدافع إلي الرغبة والإرادة . إن العقل يمضي بنا، من ظروف وعلاقات، معروفة أو مفترضة، إلي استكشاف ماهو مجهول : وبعد أن تنبسط أمامنا كل الظروف والعلاقات، يجعلنا الذوق نشعر بإحساس اللوم أو الاستحسان . إن معيار العقل الذي يتأسس علي طبيعة الأشياء خارجي وصارم حتي عن طريق إرادة الموجود الأسمي : أما معيار الذوق، الذي ينشأ من بنية وتكوين الحيوانات الداخلى، مستمد من تلك الإرادة الأسمي التي تمنح كل موجود طبيعته الخاصة، وترتب فئات وأنظمة الوجود المتعددة.

Enquires concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals ,pp,.285-294.

***

النص الرابع عن:

العدالة، عما إذا كانت فضيلة طبيعية أم مكتسبة

إن إحساسنا بكل نوع من أنواع الفضيلة ليس طبيعياً، بيد أن هناك بعض الفضائل التي تولد اللذة أو الاستحسان عن طريق مهارة، تنشأ من ظروف البشر وحاجاتهم الأساسية . والعدالة هي من هذا النوع، وسأحاول أن أدافع عن هذا الرأى عن طريق حجة مختصرة ومقنعة، قبل أن أفحص طبيعة المهارة التي تُستمد منها معني هذه الفضيلة.

جليّ أنه عندما نثني علي أي فعل، فإننا لا ننظر إلا إلي الدوافع التي ولّدها، وننظر إلي الأفعال علي أنها إشارات لمبادئ معينة في العقل . إن السلوك الخارجي ليس له قيمة، ويجب علينا أن ننظر إلي الداخل حتي نعثر علي الصفة أو الكيفية الأخلاقية. ولا يمكن أن نفعل ذلك بصورة مباشرة، ومن ثم فإننا نركز اهتمامنا علي الأفعال من حيث إنها إشارات خارجية. بيدأن هذه الأفعال تظل إشارات فحسب، والموضوع النهائي لثنائنا واستحساننا هو الدافع الذي يولّدها.

وكما أننا عندما نأمر بأي فعل، أو نلوم شخصاً لأنه لم يؤده، فإننا نفترض دوماً أن الشخص في هذا الموقف يتأثر بدافع ذلك الفعل الملائم، ونعتبره رذيلاً لأنه غير آبه أو مهتم به . وإذا وجدنا أن الدافع الفاضل لا يزال قوياً بداخله، مع أن ظروفاً لا نعرفها نحن قد تمنعه عن أدائه، فإننا نتراجع في لومنا، ونكن له نفس التقدير أو الاحترام، كما لو كان قد أدي الفعل الذي كلفناه به بصورة فعلية .

وبالتالي، يبدو أن الأفعال الفاضلة كلها لا تستمد قيمتها إلا من دوافع فاضلة، ولا تكون سوي إشارات لتلك الدوافع . ومن هذا المبدأ أصل إلي هذه النتيجة وهي أن الدافع الفاضل الأول، والذي يضفي قيمة علي أى فعل، لايمكن أن يكون تقديراً لفضيلة هذا الفعل، بل لابد أن يكون دافعاً طبيعياً آخر، أو مبدأ آخر . وافتراض أن التقدير المحض لفضيلة الفعل قد يكون الدافع الأول، الذي أنتج الفعل وجعله فاضلاً، هو دوران في حلقة مفرغة . وقبل أن يكون لدينا هذا التقدير، لابد أن يكون الفعل فاضلاً بالفعل، وهذه الفضيلة لابد أن تُستمد من دافع فاضل. ومن ثم، فإن الدافع الفاضل لا بد أن يختلف عن تقدير فضيلة الفعل .إن الدافع الفاضل ضروري لجعل الفعل فاضلاً. فالفعل لابد أن يكون فاضلاً قبل أن يكون لدينا تقدير لفضيلته، وبالتالي فإن دافعاً فاضلاً لا بد أن يسبق ذلك التقدير .

وليس ذلك فطنة أو حذقاً ميتافيزيقيا فحسب، بل إنه يدخل في كل استدلالاتنا في الحياة العامة، رغم أننا قد لا نستطيع أن نعبّر عنه بألفاظ فلسفية واضحة . إننا نلوم أباً لأنه يهمل ابنه ولا يهتم به . لماذا ؟ لأن ذلك يبين عوزاً أو افتقاراً في العاطفة الطبيعية التي هي واجب كل أب . فإذا

لم تكن العاطفة الطبيعية واجباً ،فإن العناية أو الاهتمام بالابن لا يمكن أن يكون واجباً، ويكون من المستحيل أن نضع الواجب نصب أعيننا في الاهتمام الذي نعطيه لنسلنا . وبالتالي ،فإن الناس جميعاً، في هذه الحالة، يفترضون دافعاً للفعل يتميز عن الإحساس بالواجب .

ها هنا إنسان يؤدي أفعالاً أريحية كثيرة، فهو يخفف من متاعب البؤساء، ويمد سخاءه حتى إلي الغرباء. لا سلوك أو خلق يمكن أن يكون محلاً للوم أو فاضلاً بصورة كبيرة. إننا ننظر إلي هذه الأفعال علي أنها أدلة على الإنسانية الأكثر سمواً وعظمة . وهذه الإنسانية تضفي قيمة علي الأفعال. وبالتالي ،فإن تقدير هذه القيمة هو اعتبار ثانوي، ومستقى من مبدأ الإنسانية السابق، الذي يستحق التقدير والثناء . وصفوة القول هى أننا يمكن أن نرسي ذلك كقاعدة لا ريب فيها وهي أن الفعل يمكن أن يكون فاضلاً أو خيراً من الناحية الأخلاقية إذا لم يكن في الطبيعة الإنسانية دافع لتوليده يتميز عن الإحساس بأخلاقيته.

ولكن ألا يولّد الإحساس بالأخلاقية أو الواجب فعلاً بدون أي دافع آخر ؟ وأرد علي ذلك بقولى إنه قد يولّد فعلاً :ولكن ليس هذا اعتراضاً علي المذهب الحالي . عندما يكون أي دافع فاضل أو مبدأ مشتركاً في الطبيعة الإنسانية، فإن الشخص الذي يشعر أو يحس بأن قلبه يخلو من هذا المبدأ قد يكره نفسه بناء علي هذا التفسير، وقد يؤدي الفعل بدون الدافع، من إحساس معين بالواجب ليكتسب عن طريق الممارسة هذا المبدأ الفاضل، أو علي الأقل ليخفي، بقدر الإمكان، افتقاره إليه . إن الشخص الذي لا يحس أو يشعر بالفعل بالعرفان بالجميل في خلقه يسرّه، رغم ذلك، أن يؤدي أفعالاً تعبر عن العرفان بالجميل، ويعتقد أنه يؤدي واجبه عن طريق

هذه الوسيلة . إننا لا ننظر إلي الأفعال في البداية علي أنها إشارات للدوافع، بيدأنه من المعتاد، في هذه الحالة، كما هي في جميع الحالات الأخري، أننا نركز انتباهنا علي الإشارات، ونغفل، إلي حد ما، الشئ الذي تشير إليه. ولكن رغم أن الشخص، في بعض الأحيان، قد يؤدي فعلاً بدون تقدير لإلزامه الأخلاقي، فإن ذلك يفترض مبادئ متميزة في الطبيعة الإنسانية يمكنها أن تولّد الفعل، وجمالها الأخلاقي يجعل الفعل يستحق التقدير.

والآن لكي نطبق كل ذلك علي الحالة الراهنة، فإنني افترض أن شخصاً أقرضني مبلغاً من المال شريطة أن أقوم برده خلال أيام قلائل، كما أنني افترض أنه بعد انتهاء الشرط المتفق عليه طلب مني المبلغ: فإنني أتساءل هل يوجد مبرر أو دافع يجبرني علي أن أقوم برد المبلغ؟ ربما يقال إن تقديري واحترامي للعدالة، وبغض النذالة والاحتيال سببان يكفيان بالنسبة ليّ، إذا كان لديّ أدني ذرة من الأمانة أو إحساس بالواجب والالتزام. وهذا الرد مقنع ومنصف، بلا شك، بالنسبة لإنسان في حالته المتحضرة ،ومتمرس علي نظام معين وتربية معينة . أما في حالته الفظة، والأكثر طبيعية، إذا شئت أن تسمي هذه الحالة حالة طبيعية ،فإن هذا الرد سيُرفض من حيث إنه رد غير معقول وسوفسطائى . لأنه في هذا الموقف قد يسألك شخص ما بصورة مباشرة هذا السؤال : أين تكمن تلك الأمانة والعدالة اللتان تجدهما في رد القرض والتعفف عن ملكية الآخرين؟ إنهما لا تكمنان في الفعل الخارجي بالتأكيد . وبالتالي، لابد أن تكمنا في الدافع الذي يُستمد منه الفعل الخارجي . إن هذا الدافع لا يمكن أن يكون مراعاة لأمانة الفعل . لأنها مغالطة واضحة أن نقول إن الدافع الفاضل ضرورى لجعل فعل ما أميناً، ونقول في الوقت نفسه إن مراعاة

الأمانة هي دافع الفعل. إنه لا يكون لدينا مراعاة أو تقدير لفضيلة فعل ما إذا لم يكن الفعل فاضلاً من قبل. لا يمكن أن يكون فعل ما فاضلا إلا من حيث إنه ينتج من دافع فاضل. وبالتالي، فإن الدافع الفاضل لابد أن يسبق مراعاة أو تقدير الفضيلة، ومن المستحيل أن يكون الدافع الفاضل ومراعاة أو تقدير الفضيلة هما نفس الشئ .

ومن ثم، لا بد أن نجد دافعاً ما لفعلي العدالة والأمانة يتميز عن مراعاتنا أو تقديرنا للأمانة، وفي ذلك تكمن الصعوبة البالغة . لأنه إذا قلنا إن اهتماماً بمصلحتنا الخاصة، أو شهرتنا، هو الدافع المشروع للأفعال الأمينة كلها، فإنه ينجم عن ذلك أنه حيثما يتوقف هذا الاهتمام لن يكون للأمانة مكانة. بيدأنه مؤكد أن حب الذات، عندما يفعل بمطلق الحرية، بدلاً من أن يشغلنا بأفعال أمينة، يكون مصدر كل جور أو ظلم وعنف، ولا يستطيع إنسان أن يصحح هاتين الرذيلتين من غير أن يصحح الدوافع الطبيعية لهذه الرغبة وكبحها.

غير أنه مؤكد أن سبب أو دافع هذه الأفعال هو الاهتمام بالمصلحة العامة، التي لا يناقضها شئ أكثر من نموذجي الظلم والخيانة، و إذا قيل ذلك فإننى افترض أن الاعتبارات الثلاثة التالية تستحق اهتمامنا . أولاً، لاترتبط المصلحة العامة بمراعاة قواعد العدالة بصورة طبيعية، لكنها ترتبط بها فقط وفقاً لاتفاق اصطناعي علي تأسيس هذه القواعد كما سنبينها بصورة أكثر فيما بعد . ثانياً، لو افترضنا أن القرض كان سراً، وكان من الضروري لمصلحة الشخص أن يُعاد المال إليه بنفس الطريقة، فإن المثال في هذه الحالة يتوقف ولم تعد عامة الناس تهتم بأفعال المقرض، رغم أنني أفترض أنه ليس هناك أخلاقى يؤكد أن الواجب والإلزام يتوقفان.

ثالثا ، تبرهن التجربة بصورة تكفي علي أن الناس، في مجرى الحياة العادية، يؤدون وعودهم، ويكفون عن السرقة، والاحتيال، والظلم من كل نوع. وهذا دافع بعيد وسام حتي إنه لا يؤثر على عامة البشر، ولايؤثر بأي قوة في أفعال تناقض المصلحة الخاصة مثل فعلى العدالة والأمانة العامة.

وبوجه عام، قد نؤكد أنه لا وجود لعاطفة في العقول البشرية، مثل حب البشرية، من حيث إنها كذلك فقط، مستقلة عن صفات شخصية، وخدمات، أو عن علاقة بذواتنا. صحيح أنه لا وجود لمخلوق بشرى وموجود حساس بالفعل لا تؤثر علينا سعادته أو شقاءه إلي حد ما، عندما يكون قريباً منا ،بيدأن ذلك لا ينتج إلا من التعاطف، ولا يوجد برهان علي هذا التعلق العاطفي بالبشرية، لأن هذا الاهتمام يمتد إلي نوعنا. إن تعلقاً عاطفياً بين الأجناس هو عاطفة مطبوعة أو مغروسة بصورة جلية في الطبيعة الإنسانية، وهذه العاطفة لا تظهر أعراضها الخاصة فحسب، بل إنها تظهر أيضاً في إثارة كل مبدأ آخر للتعلق العاطفي، وتثير حباً من الجمال، والفطنة، والشفقة أقوي مما ينتج منها علي نحو آخر . وإذا كان هناك حب كلي بين كل المخلوقات البشرية، فإنه سيظهر بنفس هذه الطريقة .وأى درجة من صفة حسنة تسبب محبة أو مودة أقوي من نفس درجة صفة سيئة تسبب كراهية تناقض ما نجده عن طريق التجربة . إن سجايا أو طبائع الناس مختلفة، ولدى البعض منهم ميل إلي العواطف الرقيقة، ولدى آخرون ميل إلي العواطف الفظة : بيدأننا قد نؤكد بوجه عام أن الإنسان، أو الطبيعة الإنسانية ليست شيئاً سوي موضوع كل من الحب والكراهية، وتتطلب سبباً آخر يثير هاتين العاطفتين، عن طريق علاقة الانطباعات والأفكار المزدوجة . ومن العبث أن نحاول التملص

من هذا الفرض . فليست هناك ظواهر تبين أي محبة أو تعلق عاطفي ودود بالناس مستقل عن جدارتهم، وكل طرف آخر . إننا نحب الصديق بوجه عام، بيدأننا نحبه كما نحب أي نوع من أنواع التسلية . إن الإنجليزى في إيطاليا صديق، والأوربي في الصين صديق، وربما يكون الإنسان محبوبا من حيث هو كذلك لو أننا قابلناه في القمر . لكن ذلك لا ينتج إلا من علاقة بذواتنا التي تكتسب قوة في هذه الحالات عن طريق كونها مقتصرة علي أشخاص قلة .

وبالتالي، إذا لم تكن الأريحية العامة هي المصدر الأساسى للعدالة، فإن الأريحية الخاصة أو الاهتمام بمصالح الطرف الذي نهتم به يكون هو هذا الدافع . وماذا لو كان هذا الطرف عدواًلى، وقدم لي مبرراً عادلاً لأكرهه؟ ماذا لو كان إنساناً رذيلاً، ويستحق كراهية البشر جميعاً؟ ماذا لو كان شحيحاً، ولا يستطيع أن يستغل ماأحرمه منه؟ ماذا لو كان فاجراً سفيهاً ومبذراً وتسبب له ممتلكات ضخمة ضرراً أكثر مما تسبب له منفعة؟ ماذا لو كنت محتاجاً، وكان لدي دافع ملح لأن أحصل علي شئ لأسرتى ؟ في هذه الحالات كلها يتعطل الدافع الأصلي للعدالة، ومن ثم تتعطل العدالة نفسها، وتتعطل معها كل ملكية، وحق، و إلزام.

إن الإنسان الثرى يكون ملزماً من الناحية الأخلاقية أن يعطى أولئك الذين هم في عوز شديد نصيباً من الفائض لديه. وإذا كانت الأريحية الخاصة هي المصدر الأصلي للعدالة، فإن الإنسان لا يكون ملزماً بأن يدع الآخرين يمتلكون أكثر مما يكون ملزماً بأن يعطيهم: إن الفرق سيكون طفيفاً علي الأقل. إن الناس، بوجه عام، يركزون صنوف حبهم أو تعلقهم العاطفي علي ما يمتلكونه بصورة تفوق تركيزهم على ما لا يستمتعون

به . ولهذا السبب فإن سلب الإنسان وتجريده من أي شئ هو أشد قسوة من عدم إعطائه له. ولكن منْ الذي يقرر أن ذلك هو الأساس الوحيد للعدالة ؟

وفضلاً عن ذلك، فإنه لا بد أن نضع في الاعتبار أن السبب الأساسى في تعلق الناس كثيراً بممتلكاتهم هو أنهم ينظرون إليها علي أنها ملكيتهم، وأن قوانين المجتمع تكفلها لهم لا محالة. بيدأن ذلك اعتبار ثانوى، ويتوقف علي فكرتى العدالة والملكية السابقتين .

من المفترض حماية ملكية الإنسان من كل إنسان. بيد أن الأريحية الخاصة تجاه المالك تكون، وينبغي أن تكون، عند بعض الأشخاص أضعف مما تكون عند آخرين. وقد لا توجد مطلقاً عند كثير من الأشخاص أو معظمهم . وبالتالي فإن الأريحية الخاصة ليست هي المصدر الأصلي للعدالة.

وينجم عن ذلك أنه ليس لدينا بالتأكيد دافع كلي لمراعاة قوانين الانصاف، لكن لدينا الانصاف المحض، وتقدير هذه المراعاة، ولما كان أي فعل لا يمكن أن يكون منصفاً أو جديراً بالثناء والتقدير عندما لا ينشأ من دافع منفصل، فإن ثمة سفسطة واضحة ودوران في حلقة مفرغة هنا . وبالتالي، إذا لم نسلّم بأن الطبيعة أرست سفسطة، وجعلتها ضرورية ولا مناص منها فإنه يجب علينا أن نسلّم بأن معني العدالة والظلم ليس مستمداً من الطبيعة بل إنه ينشأ بصورة اصطناعية، رغم أنه ينشأ بالضرورة من التربية، وحاجات البشر الضرورية.

A Treatise Of Human Nature, PP.477483-.

***

المراجع

أولاً : مؤلفات هيوم

- ATreatise of Human Nature,Being an Attempt to introduce the experminental Method of Reasoning into Moral Subjects , second edition ,Oxford Univ. press, 1978
- Vol.l,of Understanding
- Vol.lI,of Passion
- Vol.III,of Morals
- Enquiries concerning Human understanding and concerning the Principles of Morals, oxford :Oxford univ. press.1975.

ثانيا: مـراجـع عـامـة:

أ- مراجع عربية :

-أرسطو، الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وشرح وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، الكويت: وكالة المطبوعات 1979.

- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة د فؤاد زكريا، بيروت : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968.

- د. الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، بيروت: دار الثقافـة، 1981.

- د. الشنيطي، محمد فتحي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1956 .
- د. الطويل، توفيق، الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، القاهرة : دار النهضة العربية 1976 .
- د. العمر، عبدالله، فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، الكويت، 1987 .
- د.إمام، عبدالفتاح إمام، فلاسفة الأخلاق، القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع 1991 .
- جيجن، أولف، المشكلات الكبري في الفلسفة اليونانية، ترجمة د.عزت قرني، القاهرة :دار النهضة العربية 1976 .
- ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة الأولي، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة : دار المعارف ،1962.
- ولترستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة : مكتبة مدبولي ،1998.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د.عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ،1965.
- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ترجمة د. محمود سيد، القاهرة :المجلس الأعلي للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، 2005.
- د. مدين، محمد، فلسفة هيوم الأخلاقية، بيروت : دار التنوير 2009.

ب- مراجع أجنبية:

- Ayer, A., Hume, oxford : Oxford Univ.Press,1980.
- Austin, D.J., Butler's Moral philosophy, Benguin books,1952
- Bacon, F., The New organon and Related writings, edited With an introduction by Fulton, H.A., New york,1960.
- Burrt E.B., The Metaphysical Foundations of science ,London Kegan Paul, 1932
- Erdman,J.,E., History of philosophy, An English trans , by S . Hough , vol . ll , London : George Allen ,1915.
- Glathe , A. R ., Hume's Theory of the Passions and of Morals, California : California Univ. Press,1950.
- Hare , R . M ., The Language of Morals , New York,1964
- Hobbes, T. leviathan , oxford , 1909.
- Harrison, J. Hume's Moral Epistemology , oxford ,1967.
- Kant , I . Critique of Practical Reason,An English trans . by Beck , l. w ., The liberal Arts Press , 1956.
- Kemp , J , M . , Ethical Naturalism , Hobbes and Hume , Macmillan & co. ltd ., 1976.
- Kydd , R ., Reason and Conduct in Hume's Treatise , oxford univ . Press , 1946 .
- Mackie , J . L . , Hume's Moral Theory, London , 1980.
- Motte , A. , Sir Isaac Newton's Math ematical Principles of Natural philosophy and his system of the world , vol .ll , California : California univ . Press 1962 .
- Rephael , D., The Moral sense, oxford : oxford Univ. Press 1943.
- Reid , T . Essays on the Active Powers of Man,edited By Baruch,A Brody, Cambridge , Massachusetts and lodon 1969.

- Sidewick,H,Outlines of history OF Ethics,Beacon Boston, 1886.
- Smith , A . , The Theory of Moral Sentiments , edited by Raphael , D. & A. f . Magfif , oxford , 1976.
- Stevenson , C.l. Ethics and Language ,New Haven , Yale univ . Press, 1944.
- Willey B ,The seveenteeth century Background , London ,1942.



المحتويات



يتناول المؤلف في هذا الكتاب مشكلة هامة هي مصدر الأخلاق، أو الأساس الذي تقوم عليه : هل هو العقل أم الوجدان ؟ وقد تناولها من خلال فيلسوف يُعد من أهم فلاسفة العصر الحديث الذين اهتموا بها وأثاروها وهو «ديفيد هيوم».

ويدور الكتاب حول الإجابة عن هذه التساؤلات :أيهما له الدور الأساسي في الأخلاق من وجهة نظر هيوم : العقل أم الوجدان ؟ وهل توصل هيوم إلي إجابة واضحة ؟ وماأثر هيوم في موقفه من هذه المشكلة علي الفلاسفة المحدثين والمعاصرين الذين جاءوا بعده؟

المؤلف

Tel.:+965 - 22256141 Fax: +965 - 22256142
P.O.Box: 20585 Safat Postal Code: 13066 Kuwait
Info@aafaq.com.kw www.aafaq.com.kw

